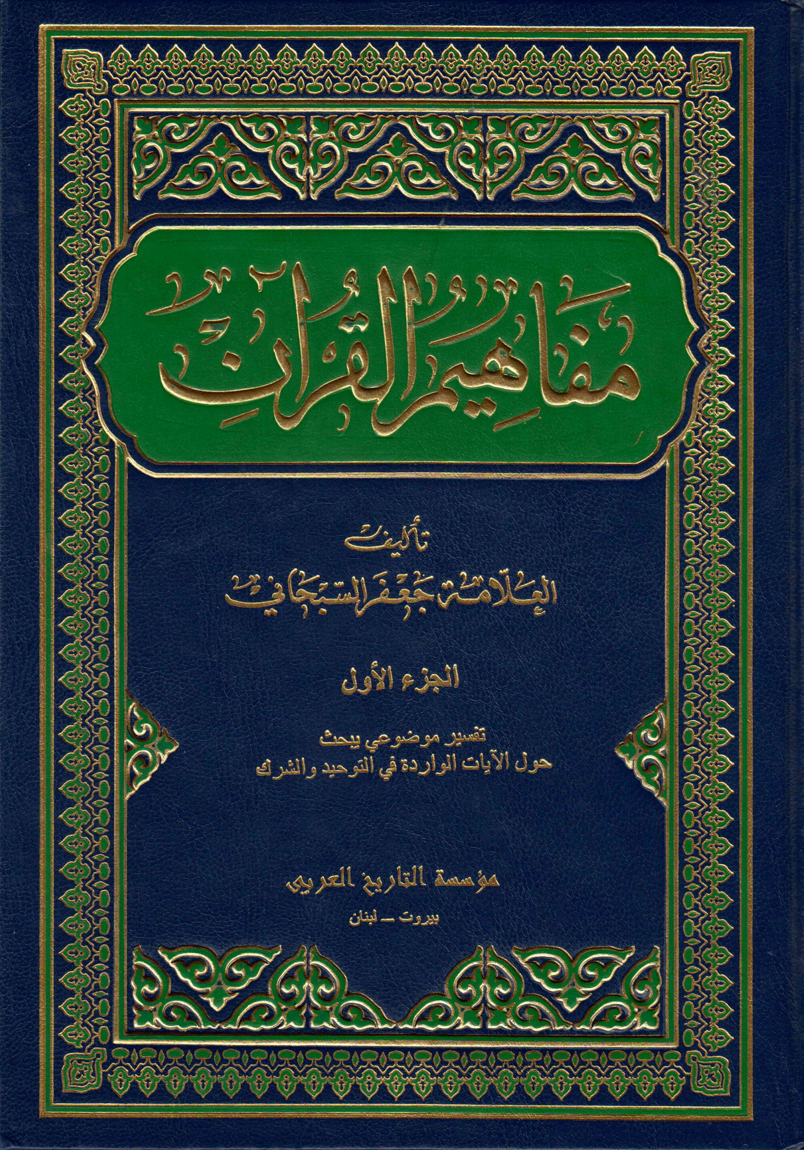


مفاهيم القرآن
تأليف
العلامة جعفر السبحاني
الجزء الأول
تفسير موضوعي يبحث
حول الآيات الواردة في التوحيد والشرك
مؤسسة التاريخ العربي
بيروت ـ لبنان


شبكة الفكر
alfeker.net


مفاهيم القرآن

مفاهيم القرآن

تأليف

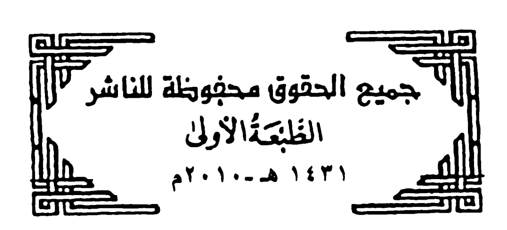
العلامة جعفر السبحاني

الجزء الأول

تفسير موضوعي يبحث حول الآيات
الواردة في ا لتوحيد و الشرك

مؤسسة التاريخ العربي

بيروت ــ لبنان



مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

العنوان الجديد

بيروت – طريق المطار – خلف غولدن بلازا – هاتف ٠١/٥٤٠٠٠٠ – ٠١/٤٥٥٥٥٩ – فاكس ٨٥٠٧١٧ – ص.ب. ١١/٧٩٥٧

Beyrouth - Air port street - Golden plazza - Tel: 01/540000 - 01/455559 - Fax: 850717 - p.o.box 7957/11

بسم الله الرحمن الرحيم

القرآن
كتاب القرون والأجيال

الحمد لله الـذي نزّل القرآن تبيانـاً لكلّ شيء، والصلاة والسـلام على عبده ورسـولـه الـذي نـزل القـرآنُ على قلبه ليكـون مـن المنـذِريـن، وعلى آلـه الطيّبين الطاهرين الذين هم عيش العلم وموت الجهل.

أمّا بعد، فانّ القـرآن كتاب أبديّ خالد ينطوي على أبعـاد مختلفة وبطون لا يمكن للبشر أن يكتشف جميعهـا جملة واحدة، وإنّما يكتشف في كـلّ عصر بعداً من أبعاده، وحقيقة من حقائقه.

وقد استخرج المحقّقون بفضـل جِدّهم ومثابرتهم حقائق في غـاية الأهمية لم يخطـر على بـال القدامـى مـن المحقّقين، وهـذا دليـل واضح على أبعـاد القـرآن اللامتناهية، وإليها يشير ابن عباس بقوله: إنّ القرآن يفسره الزمان [1].

وهذه حكمـة بالغـة نطق بها حبر الأُمّـة تلميذ الإمـام أمير المؤمنين عليه السلام، وأثبتتها التجارب على مرّ الزمان.

---

١. راجع النواة في حقل الحياة، تأليف مفتي الموصل الشيخ العبيدين.

والحقّ يقال: انّ السير التكاملي للعلوم على مرّ الزمان لم يمنع علماء الطبيعة فحسب من إمكانية استنباط حقائق هامة وجديدة من القرآن في حقول العلوم الطبيعية، بل وأتاح للمفسرين أيضاً إمكانية استخراج حقائق قرآنية هامة لم تكن معروفة من ذي قبل، و ذلك بفضل تطور المناهج العلمية المتداولة.

إنّ القرآن الكريم صدر من لدن حكيم خبير لا يحد ولا يتناهىٰ، ومقتضى السنخية بين الفاعل والفعل أن يكون في فعله أثر من ذاته، فإذا كانت ذاته لا متناهية ولا أوّل لها ولا آخر، فاللازم أن ينعكس شيء من كمالات الذات على الفعل أيضاً، و إلى ذلك يشير رسول الله ﷺ في كلامه إذ يتحدّث حول أبعاد القرآن و أغواره، فيقول:

«فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فانّه شافع مشفّع، وماحل مصدَّق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدل على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم، وباطنه علم، ظاهره أنيق، وباطنه عميق، له نجوم، وعلى نجومه نجوم، لا تحصى عجائبه، ولا تبلىٰ غرائبه، فيه مصابيح الهدىٰ و منار الحكمة، ودليل على المعرفة لمن عرف الصفة، فليجل جالٍ بصره، وليبلغ الصفة نظره، ينج من عطب، ويتخلّص من نشب، فانّ التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور» .(١)

كما أشار أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى هذه الأبعاد اللا متناهية، وقال في معرض كلامه عن القرآن: «ثمّ أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحه، وسراجاً لا يخبو توقّده، وبحراً لا يدرك قعره، فهو ينابيع العلم وبحوره، وبحراً لا ينزفه المستنزفون، وعيون لا ينضبها الماتحون، ومناهل لا يغيضها الواردون». (٢)

---

١. الكافي: ٢/ ٥٩٩، كتاب فضل القرآن.
٢. نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٩٨.

إنّ هذه الميزة (البعد اللا متناهي للقرآن) لم تكن أمراً خفياً على بلغاء العرب في صدر الرسالة، وهذا هو الوليـد بن المغيرة ريحانة العرب، يشيد بالقرآن ويصفه بقوله:

والله لقد سمعت من محمد كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وانّ له لحلاوة، وانّ عليـه لطلاوة، وانّ أعلاه لمثمـر، وانّ أسفله لمغدق، وانّـه ليعلو وما يعلىٰ عليه. [١]

إنّه سبحانه خصَّ نبيّه بتلك المعجزة الخالدة، وما هذا إلاّ لأنّ الدين الخالد يستـدعي معجـزة خـالدة، ودليـلاً وبـرهانـاً أبـدياً لا يختـص بعصر دون عصر، والنبي ﷺ وإن جاء بمعاجـز ودلائل باهرة لم ترهـا عيون الأجيال المتعاقبـة ولكن عوضهم الله سبحانه بمعجزة هي كشجرة مثمرة تعطي أُكلها كلّ حين بإذن ربّها، وينتفع كلّ جيل من ثمارها حسب حاجـاته، وإلى هذا يشير الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام حين سأله السـائل، وقال: ما بال القرآن لا يـزداد عند النشر والدرس إلاّ غضاضة ؟ فقال الإمام: «إنّ الله تعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمان جديد، وعند كلّ قوم غضٌّ إلى يوم القيامة». [٢]

اهتمام المسلمين بالكتاب العزيز

ارتحل النبـي ﷺ وتـرك بين الأُمـة تـركتين ثمينتين ، إحـداهما: الكتـاب، والأُخرى: العترة.

وقد أكبّ المسلمون بعد رحيله علىٰ قراءة القرآن وتجويده وكتابته ونشره بين الأُمم.وأسّسـوا علوماً كثيرة خدمـوا بها القرآن الكريم، كما أنّهم وراء ذلـك اهتموا

---

١ .مجمع البيان:٥/ ٣٨٧، طبع صيدا، وقد سقط عن النسخة لفظة «عليه» من قوله: «وما يعلىٰ».

٢ . البرهان في تفسير القرآن ، للسيد البحراني: ١/ ٢٨.

بتفسير غريب القرآن و تبيين مفرداته، ومجازاته وتفسير جمله وتراكيبه، وردّ متشابهه إلى محكماته، وتمييز ناسخه عن منسوخه، وتفسير آيات أحكامه، وإيضاح قصصه وحكاياته، وأمثاله وأقسامه، واحتجاجاته ومناظراته، إضافة إلى بيان أسباب نزوله، وكلّ ذلك يعرب عن الأهمية الفائقة التي يحظى بها القرآن الكريم.

وفي ظل هذه الجهود المضنية ظهرت تفاسير في كلّ قرن وعصر لو جمعت في مكان واحد لشكلت مكتبة ضخمة لا يستهان بها.

التفسير الترتيبي والتفسير الموضوعي

إنّ التفسير الرائج في الأجيال الماضية هو تفسير القرآن حسب السور والآيات الواردة في كلّ سورة، فمنهم من سنحت له الفرصة أن يفسر آيات القرآن برمتها، ومنهم من لم يسعفه الحظ إلاّ بتفسير بعض السور، وهذا النوع من التفسير الذي يطلق عليه اسم التفسير الترتيبي، ينتفع به أكثر شرائح المجتمع الإسلامي، وكلّ حسب استعداده وقابلياته.

بيد انّ هناك لوناً آخر من التفسير يطلق عليه اسم التفسير الموضوعي الذي ظهر في العقود الأخيرة، واستقطب قسطاً كبيراً من اهتمام العلماء نظراً لأهميته، وهو تفسير القرآن الكريم حسب الموضوعات الواردة فيه بمعنى جمع الآيات الواردة في سور مختلفة حول موضوع واحد، ثمّ تفسيرها جميعاً والخروج بنتيجة واحدة، وقد أُطلق على هذا اللون من التفسير بالتفسير الموضوعي.

وأوّل من طرق هذا الباب لفيف من علماء الشيعة عند تفسيرهم آيات الأحكام الشرعية المتعلّقة بعمل المكلف في حياته الفردية والاجتماعية فانّ النمط السائد على تآليفهم في هذا الصعيد هو جمع الآيات المتفرقة الراجعة إلى موضوع واحد في مبحث واحد، فيفسرون ما يرجع إلى الطهارة في القرآن في باب واحد، كما

يفسرون ما يرجع إلى الصلاة في مكان خاص، وهكذا سائر الآيات، و هذا ككتاب «منهاج الهداية في شرح آيات الأحكام» للشيخ جمال الدين ابن المتوج البحراني (المتوفّى عام ٨٢٠هـ)، و«آيات الأحكام» للشيخ السيوري الأسدي الحلي المعروف بالفاضل المقداد(المتوفّىٰ عام ٨٢٦)، إلى غير ذلك مما أُلف في هذا الصدد، وهذا على خلاف ما كتبه أهل السنة في تفسير آيات الأحكام كالجصاص وغيره ،فانّهم فسروا آيات الأحكام حسب السور، وقد اعترف بذلك الشيخ الذهبي في كتابه «التفسير والمفسرون».

يقول الذهبي عند ما يتطرق إلى تفسير «كنز العرفان في فقه القرآن»: يتعرض هذا التفسير لآيات الأحكام فقط، وهو لا يتمشىٰ مع القرآن سورة سورة على حسب ترتيب المصحف ذاكراً ما في كلّ سورة من آيات الأحكام كما فعل الجصاص وابن العربي مثلاً، بل طريقته في تفسيره: انّه يعقد فيه أبواباً كأبواب الفقه، ويدرج في كلّ باب منها الآيات التي تدخل تحت موضوع واحد، فمثلاً يقول: باب الطهارة، ثمّ يذكر ما ورد في الطهارة من الآيات القرآنية، شارحاً كلّ آية منها على حدة، مبيناً ما فيها من الأحكام على حسب ما يذهب إليه الإمامية الاثناعشرية.[1]

ثمّ إنّ أوّل من توسع في التفسير الموضوعي هو شيخنا العلّامة المجلسي، فقد اتّبع هذا المنهج في جميع أبواب موسوعته النادرة «بحار الأنوار» حيث جمع الآيات المربوطة بكلّ موضوع في أوّل الأبواب وفسرها تفسيراً سريعاً، وهذه الخطوة وإن كانت قصيرة، لكنّها جليلة في عالم التفسير، وقد قام بذلك مع عدم وجود المعاجم القرآنية الرائجة في تلك الأعصار.

وبما أنّ القرآن الكريم بحث في أُمور ومواضيع كثيرة لا يحيط بها أحد، لذا

---

١. التفسير والمفسرون: ٢/ ٤٦٥.

فقد آثرنا دراسة الجانب العقائدي من هذه المواضيع الكثيرة جداً، لأهميته في ترسيم معالم الإيمان وترسيخه في حياة الإنسان. وتؤلّف قضايا التوحيد والشرك حجر الأساس في العقيدة الإسلامية، بل حجر الأساس في كلّ الشرائع السماوية.

فبإلقاء نظرة سريعة على الآيات القرآنية يتضح انّ القرآن الكريم بذل حيال مسألة التوحيد الأُلوهي و الربوبي من العناية ما لم يبذل مثلها حيال أية مسألة أُخرى من المسائل العقائدية والمعارف العقلية. بل حتى قضية «المعاد» والبعث في يوم القيامة التي تعد من القضايا المهمة جداً في نظر القرآن بحيث لا يمكن لأي دين أن يتجلى في صورة «عقيدة سماوية» ومنهج إلهي دون الاعتقاد بها، كما لا يمكن لذلك المنهج أن ينفذ إلى الأعماق والافئدة بدونها.

ويجدر بالذكر انّ عناية القرآن تركزت أساساً على ابلاغ وبيان «أُصول الدين» و بذر بذورها في الأفئدة، والعقول أكثر من العناية ببيان المسائل الفرعية العملية.

ويشهد على ذلك أنّ الآيات التي وردت في القرآن حول موضوع «المعاد» تتجاوز (٢٠٠٠) آية، في حين يقارب مجموع الآيات الواردة حول الأحكام المبينة لفروع الدين (٢٨٨)آية أو يتجاوزها بقليل.

وهذا هو بذاته يكشف عن الاهتمام الواسع والعناية الفائقة التي يوليها القرآن الكريم للمسائل الفكرية والقضايا الاعتقادية.

وعلى هذا الأساس قد خصصنا الجزء الأوّل للتوحيد والشرك بمختلف مراتبهما، ولما انتهى بحثنا في آخر الجزء إلى التوحيد في الحكومة التي هي لله سبحانه فقط، آثرنا أن نركز في الجزء الثاني على معالم الحكومة الإسلامية، ثمّ تدرّجنا في البحث في سائر الأجزاء إلى الجزء العاشر الذي اهتم بالعدل والإمامة، وما يمت لهما بصلة.

وبذلك انتهت هذه الموسوعة القرآنية المبتكرة في موضوعها، وهي نعمة منٌّ الله سبحانه بها على عبده الفقير.

وفي الختام لا يسعني هنا إلاّ أن أتقدم بخالص الشكر إلى ولدي الروحي الحجة الفاضل الشيخ جعفر الهادي (حفظه الله) حيث قام بتدوين ما ألقيته من محاضرات في الجزء الأوّل والثاني على أحسن ما يمكن.

وقد بذل وقته الثمين لتحرير هذين الجزءين وإخراجهما بهذه الحلة القشيبة، وهو (حفظه الله) ذو باع طويل في هذا المضمار.

وأمّا الأجزاء الثمانية الباقية فقد قمت بكتابتها وتحريرها بفضل من الله سبحانه فجاءت هذه الموسوعة في عشرة أجزاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

جعفر السبحاني

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

١٤ ذي الحجة الحرام من شهور عام ١٤٢٠هـ

مراتب التوحيد

لقد لخّص المحقّقون الإسلاميون البحوث المرتبطة بالتوحيد في أربعة أقسام نذكرها فيما يأتي باختصار:

○ ١. التوحيد في الذات

والمقصود به أنّ الله واحد أحد لا شريك له ولا نظير ولا يتصور له شبيه ولا مثيل.

بل انّ ذاته المقدّسة بسيطة غير مركبة، من أجزاء كما هو شأن الأجسام.

○ ٢. التوحيد في الصفات

ويراد منه أنّ الله تعالى وإن كان متّصفاً بصفات عديدة كالعلم والقدرة والحياة، إلاّ أنّ هذا التعدّد إنّما هو باعتبار المفهوم الذهني وليس باعتبار الوجود والواقع الخارجي، بمعنى أنّ كل واحدة من هذه الصفات هي «عين» الأُخرى وليست «غير» الأُخرى، وهي أجمع «عين» الذات وليست «غير» الذات.

فعلم الله ـ مثلاً ـ هو «عين» ذاته، فذاته كلّها علم، في حين تكون ذاته كلها

«عين» القدرة، لا أن حقيقة العلم في الذات الإلهية شيء، وحقيقة القدرة شيء آخر، بل كل واحدة منهما «عين» الأُخرى، وكلتاهما «عين» الذات المقدسة.

ولتقريب المعنى المذكور نلفت نظر القارئ الكريم إلى المثال التالي فنقول:

من الواضح أنّ كل واحد منّا «معلوم» لله، كما أنّه «مخلوق» لله في نفس الوقت.

صحيح أنّ مفهوم «المعلومية» غير مفهوم «المخلوقية» في مقام الاعتبار الذهني وعند التحليل العقلي البحت، ولكنّهما في مقام التطبيق الخارجي واحد، فإنّ وجودنا بأسره معلوم لله، كما أنّ وجودنا بأسره مخلوق لله في نفس الوقت .. هكذا وجود واحد باعتبارين.

فهما (أي المعلومية والمخلوقية) المتصف بهما وجودنا ليسا في مقام المصداق الخارجي إلاّ «عين» الأُخرى، وهما «عين» ذاتنا، لا أنّ قسماً من ذاتنا هو المعلوم لله والقسم الآخر هو المخلوق له تعالى، بل كل ذاتنا بأسره مخلوق ومعلوم لله في آن واحد.

○ ٣. التوحيد في الأفعال

نحن نعلم أنّ هناك في عالم الطبيعة سلسلة من العلل والأسباب الطبيعية لها آثار خاصة كـ :

الشمس والإشراق الذي هو أثرها ومعلولها، والنار والإحراق الذي هو أثرها ومعلولها، والسيف والقطع الذي هو أثره ومعلوله.

والتوحيد الافعالي هو أن نعتقد بأنّ هـذه «الآثار» مخلوقة هي أيضاً لله تعالى كما أنّ عللها مخلوقة له سبحانه .

بمعنى أنّ الله الذي خلق العلل المذكورة هو الذي منحها تلك «الآثار».

فخلق الشمس وأعطـاها خاصية الإشراق، وخلـق النار وأعطاها خـاصية الإحراق، وخلـق السيف وأعطـاه خاصية القطـع، إلى آخر ما هنـالك مـن العلل والمعلولات، والأسباب والمسببات والمؤثرات وآثارها.

وبعبارة أُخـرى: انّ «التوحيد الافعالي» هـو أن نعترف بأنّ العالم بما فيـه من العلل والمعـاليل، والأسباب والمسببات، مـا هو إلاّ فعل الله سبحانـه، وأنّ الآثار صادرة عن مؤثراتها بإرادته ومشيئته.

فكما أنّ الموجودات غير مستقلة في ذواتها بـل هي قائمة به سبحـانه، فكذا هي غير مستقلة في تأثيرها وعلّيّتها وسببيّتها.

فيستنتـج من ذلـك أنّ الله سبحانـه كما لا شريـك له في ذاتـه، كذلـك لا شريك له في فاعليته وسببيته، وأنّ كل سبب وفاعل ـ بذاتها وحقيقتهما وبتأثيرهما وفاعليتهما ـ قائم به سبحانه وأنّه لا حول ولا قوة إلاّ به.

ويندرج في ذلـك «الإنسان» ، فبما أنّه موجـود من موجودات العـالم وواحد من أجزائه فـإنّ له فاعلية، وعلية بالنسبـة لأفعاله، كما أنّ له حريـة تامّة في مصيره وعاقبة حياته، ولكنَّه ليـس موجوداً مفوّضاً[1] إليه ذلـك، بل هو بحول الله وقـوته يقوم ويقعد ويتسبب ويؤثر .

---

١. المراد من التفـويض هـو أنّ الله أعطاه الفـاعلية ثـم هو يفعـل ما يـريد دون مشيئـة الله وعلى نحو الاستقلال، وسيأتي شرح التفويض في الفصول القادمة مسهباً.

إنّ «التوحيد الافعالي» لا يعني إنكار العلل الطبيعية أو إنكار مشاركتها في التأثير وفي حدوث معلولاتها، بل يعني مع الاعتراف بأنّ للعلل تمام المشاركة في ظهور الآثار، وأنّ هذه الآثار هي من خواص هذه العلل.

أقول: يعني مع الاعتراف بهذا، الاعتراف بأنّه لا مؤثر حقيقي في صفحة الوجود إلاّ «الله» وأنّ تأثير ما سواه من المؤثرات إنّما هو في ظل قدرة الله، ذلك المؤثر الحقيقي الأصيل، وأنّ هذه العلل ما هي إلاّ وسائط للفيض الإلهي.

فمنه تعالى تكتسب «الشمس» القدرة على الإشراق والإضاءة كما استمدت منه أصل وجودها.

ومنه تعالى تكتسب «النار» خاصية الإحراق والحرارة كما استمدت منه أصل وجودها، وأنّه تعالى هو الذي منح هذه العلل والأسباب هذه الخواص، وأعطاها هذه الآثار كما منحها: وجودها أساساً وأصلاً.

وبتعبير آخر نقول: إنّ التوحيد الأفعالي يعني أنّه لا مؤثر بالذات ـ في هذا الوجود ـ إلاّ «الله»، فهو وحده الذي لا يحتاج إلى معونة أحد أو شيء في الإيجاد والتأثير والإبداع والابتكار.

وأمّا تأثير ما عداه «من العلل»، فجميعه يكون بالاعتماد على قدرته وقوته سبحانه .

بهذا البيان يتضح الفرق بين مدرستين في هذا المجال:

مدرسة الأشاعرة القائلين بعدم دخالة العلل في الآثار مطلقاً.

والمدرسة القائلة بالتوحيد الافعالي.

فتذهب المدرسة الأُولى إلى أنّ الشمس والنار والسيف غير مؤثرة إطلاقاً، وغير دخيلة مطلقاً في وجود النور والحرارة والقطع، بل انّ عادة الله هي التي جرت على أن يوجد الله النور بعد طلوع الشمس، والحرارة عند حضور النار، والقطع عند حضور السيف، وإن لم تكن لهذه الأشياء [أي الشمس والنار والسيف] أيّة مشاركة في إيجاد هذه الآثار ووقوعها.

ولا شك أنّ هذه النظرية مرفوضة في نظر العقل ومنطق القرآن (١).

فبينما تنفي مدرسة الأشاعرة دور العلل ومشاركتها رأساً، تذهب المدرسة الثانية (القائلة بالتوحيد الافعالي) إلى الاعتراف بأنّه لا مؤثر حقيقي في الوجود إلاّ «الله» (٢) ولكن مع الاعتراف ـ إلى جانب ذلك ـ بدخالة «العلل» في إيجاد «الآثار»، مستمدة هذه القدرة على التأثير من ذلك المؤثر الحقيقي الواحد، ونعني «الله» سبحانه وتعالى.

ولهذا يغدو أي اعتقاد بالثنوية أو التثليث مرفوضاً في منطق هذه المدرسة.

وبهذا يتبيّن أنّ القائلين بأنّ الإنسان محتاج إلى الله في أصل وجوده، ولكنه مستغن عنه تعالى في أفعاله ومستقل في تأثيره، قد سقطوا في الشرك من حيث لا يعلمون، ذلك لأنّهم بمثل هذا الاعتقاد يكونون قد اعترفوا ـ في الحقيقة ـ بمؤثرين أصيلين مستقلين غنيين وخرجوا بذلك عن إطار «التوحيد الافعالي» !!

---

١. فالقرآن يصرح بتأثير العلل الطبيعية في معاليلها حيث يقول: ﴿يُنبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ﴾ (النحل:١١) فإنّ قوله ﴿بِهِ﴾ صريح في تأثير الماء في إنبات هذه الثمار، وسيوافيك تفصيل القول في ذلك عند البحث في التوحيد الربوبي.

٢. الاعتراف بوحدانية المؤثر في صفحة الوجود لا ينافي القول بتأثير العلل الطبيعية في معاليلها.

كما أنّ الذين اعتقدوا بوجود «مبدأين» لهذا العالم، وتصوّروا بأنّ خالق الخير هو غير خالق الشر هم أيضاً خرجوا عن دائرة التوحيد الافعالي وارتطموا في الشرك والثنوية في الفاعلية والتأثير. (١)

٤. التوحيد في العبادة

و نعني أنّ العبادة لا تكون إلاّ لله وحده، وأنّه لا يستحق أحد أن يتخذ معبوداً مهما بلغ من الكمال والجلال وحاز من الشرف والعلاء.

ذلك لأنّ الخضوع العبودي أمام أحد لا يجوز إلاّ لأحد سببين، لا يتوفران إلاّ في «الله» جل جلاله:

١. أن يبلغ المعبود حداً من الكمال يخلو معه عن أي عيب ونقص، فيستوجب ذلك الكمال أن يخضع له كل منصف ويعبده كل من يعرف قيمة ذلك

---

١. ونظنك أيّها القارئ قد وقفت على الفرق بين التوحيد الافعالي، وبين ما يذهب إليه الأشاعرة والمجبرة.

فإنّ الفاعل عند هاتين الطائفتين (الأشاعرة والمجبرة) لامشاركة له في أفعاله وآثاره أصلاً، وإنّما تستند إلى الله سبحانه مباشرة وبلا واسطة فهو الذي ينفذ الفعل عن طريق الفاعل دون إرادة و مشاركة من الفاعل في الفعل مطلقاً»!!

و أمّا الذي نقوله نحن فهو أنّ كل فاعل إنّما يعتمد ـ في فعله وأثره ـ على الله من حيث إنّه فقير محتاج إلى الغني بالذات في جميع شؤونه وأطواره. وأنّ للفاعل ـ مريداً كان أو غير مريد ـ دوراً في حدوث الأثر و بروزه و أنّ الأثر لا يمكن أن يتحقق على صعيد الوجود إلاّ عن طريق هذا الفاعل.

وكم فرق بين أن ننسب أفعال الفاعل كلها إلى الله مع نفي مشاركته فيها، وبين أن نعزي إمكانية التأثير إلى الله مع الاعتراف بمشاركة الفاعل في فعله.

و سوف يظهر لك الفرق بين المدرستين ـ بنحو أكثر تفصيلاً ـ في البحوث الآتية.

«الكمال المطلق».

ونعني ببلوغ أقصى درجات الكمال ومراتبه أن يتحلّى - مثلاً - بالوجود اللامتناهي الذي لا يشوبه عدم، والعلم اللامحدود الذي لا يخالطه جهل، والقدرة المطلقة التي لا يمازجها عجز أو عيّ.

فهذه الأمور هي التي تدفع كل ذي وجدان سليم وضمير حي إلى التعظيم والخضوع لصاحبها وإظهار العبودية أمام ذلك الكمال المطلق.

٢. أن يكون ذلك المعبود بيده مبدأ الإنسان ومنشأ حياته فيكون خالقه وواهب الجسم والروح له ومانح الأنعم والبركات إياه ومسبغها عليه بحيث لو قطع عنه فيضه لحظة من اللحظات عاد عدماً واستحال خبراً بعد أثر.

ترى هل يتوفر هذان الوصفان في أحد غير الله ؟ وهل سواه يتصف بأكمل الكمال؟ أم هل سواه منح للأشياء وجودها وخلق الإنسان ويسر له سبل الحياة؟ وهل سواه المبدأ الفياض الذي لو وكل الحياة إلى ذاتها، وترك الإنسان لنفسه آناً من الآونة صارت الحياة كأن لم تكن؟

هذا والجدير بالذكر أنّ عبادة الأنبياء والأئمّة والأولياء الصالحين لله سبحانه لم تكن إلاّ لـ (كمال) ذلك المعبود المطلق.

فهم لمعرفتهم الأفضل، واطّلاعهم الأعمق على عالم الغيب عبدوا الله سبحانه لما وجدوا فيه من الجمال المطلق، والكمال اللامحدود، ولأجل أنهّم وجدوه أهلاً للعبادة، والتقديس والخضوع والتعظيم فعبدوه وقدسوه وخضعوا له وعظموه.

أجل لذلك فحسب وليس لسواه عبدوه، وأعطوه بلاءهم وولاءهم، حتى

أنّهم كانوا سيعبدونه ـ حتماً ـ حتى ولو لم يك هناك العامل والملاك الآخر للعبادة، في حين أنّ الآخرين إنّما يعبدون «الله» لكـونه خالقهم، ومصدر وجودهـم وسابغ الأنعم عليهم، وواهب القدرة والطول لهم، ولأنّ بيده مفتاح كل شيء وناصية كل موجود[١].

على كل حـال سواء كان الأولى هـو الأخذ بالملاك الأوّل للعبـادة أم الثاني، فإنّ العبادة بكلا الملاكين المذكـورين مخصوصة بالله وليس معـه في ذلك شريك، لعدم وجودهما في غيره تعالى.

وبذلك تكون عبادة غير الله أمراً مرفوضاً بشدة في منطق العقل والشرع على السواء.

كان هـذا هو مقصود علماء الإسـلام من مراتـب وأقسام التوحيـد الأربعة، التي ذكرناها بـاختصار وسنذكرها مفصّلة، كما سنذكر غيرها مـن مراتب التوحيد في الصفحات القادمة مع استعراض الآيات الدالة عليها إن شاء الله .

غير أنّنـا مع تقـديـرنا لما قـام به أُولئـك العلماء والمحقّقـون المسلمون مـن خدمات علمية جليلـة على هذا الصعيد نقول: إنّ مراتب التوحيـد ـ حسب نظر القرآن ـ لا تنحصر في ما ذكروه من المراتب، بـل يستفاد من آيات الكتاب العزيز أنّ هناك مـراتب توحيـدية أُخرى يمكـن استنباطهـا واستفادتها من القـرآن ، من الصعب، ادراجها تحت المراتب الأربع المذكورة .

وإليك فيما يلي هذه المفاهيم باختصار :

---

١. هناك عوامل أُخرى للعبادة سيوافيك بيانها في موضعه.

○ التوحيد في الولاية

ولا نعني من الولاية «الولاية التكوينية» أي الربوبية والتدبير، بل المراد «الولاية التشريعية» وتنظيم شؤون الفرد والمجتمع في عامّة مجالات الحياة.

والولاية بهذا المعنى تعني الأمارة، ولها مظاهر ثلاثة:

○ ١. التوحيد في الحاكمية

ولقد وجّه القرآن الكريم عناية خاصة إلى « التوحيد في الحاكمية» بحيث يتبيَّن بوضوح أنّ الحكم والولاية في منطق القرآن ليس إلاّ لله تعالى وحده، وانّه لا يحق لأحد أن يحكم العباد دونه، وأنّه لا شرعية لحاكمية الآخرين إلاّ إذا كانت مستمدة من الولاية والحاكمية الإلهية وقائمة بأمره تعالى، وفي غير هذه الصورة لن يكون ذلك الحكم إلاّ حكماً طاغوتياً لا يتصف بالشرعية مطلقاً ولا يقرّه القرآن أبداً.

على أنّنا حينما نطرح هذا الكلام ونقول: بأنّ الحكم محض حق لله وأنّ الحاكمية منحصرة فيه دون سواه فليس يعني ذلك أنّ على الله أن يباشر هذه الحاكمية بنفسه، ويحكم بين الناس ويدير شؤون البلاد دونما واسطة، ليقال إنّ ذلك محال غير ممكن، أو يقال إنّ ذلك يشبه مقالة الخوارج إذ قالوا للإمام علي عليه السلام رافضين حكمه و إمارته:

«أن الحكم إلاّ لله، لا لك يا علي، ولا لأصحابك»[1].

بل مرادنا هو: أنّ حاكمية أيِّ شخص يريد أن يحكم البلاد والعباد لا بد أن

---

١. كان هذا شعار الخوارج يردّدونه في المسجد وغيره.

تستمد مشروعيتها من : «الإذن الإلهي» له بممارسة الحاكمية.

فما لم تكن مستنـدة إلى هذا الإذن لم تكـن مشروعة ولم يكـن لها أي وزن، ولا أي قيمة مطلقاً.

ونفس هذا الكلام جار في مسألة الشفاعة أيضاً.

فعندما يصرح القرآن بوضوح قائلاً: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾ [١] لا يعني أنّه لا يشفع إلاّ الله، إذ لا معنى لأن يشفع الله لأحد.

بل المفاد والمراد من هذه الآية هو أنّه ليس لأحد أن يشفع إلاّ بإذن الله، وأنّه لا تنفع الشفاعة إذا لم تكن برضاه ومشيئته [٢].

وإن شئت قلت: إنّ أمر الشفـاعة بيد الله تعالى من حيث الشـافع والمشفع واللام في قوله ﴿لِلَّهِ﴾ يدل على اختصـاص خاص وهو أنّ أمر التصرّف بـاختياره تعالى كقوله: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [٣].

○ ٢. التوحيد في الطاعة

كما أنّ الحاكمية على العباد مختصـة بالله سبحانه ، كـذلك لا يجوز لأحد أن يطيع أحداً غير الله، فالطاعة هي أيضاً حـق منحصر بالله سبحانه لا يشاركه فيها ولا ينازعه أحد .

وأمّا لـو شاهـدنا القرآن يـأمرنـا ـ في بعض الموارد ـ بطاعـة غير الله ، مثل

---

١. الزمر: ٤٤.

٢. بحث المؤلف الشفاعة في كتاب مستقل باسم « الشفاعة بين يدي القرآن والسنّة والعقل».

٣. هود: ١٢٣.

الأنبياء والأولياء، فليس لأنّ طاعة هؤلاء واجبة بالذات، بل لأنّ وجوب طاعتهم من جهة أنّها «عين» طاعته سبحانه، وبأمره.

وبتعبير أجلى: حيث إنّ الله تعالى «أمر» بطاعة هؤلاء، لهذا وجبت إطاعتهم واتّباع أوامرهم والانقياد لأقوالهم امتثالاً لأمر الله وتنفيذاً لإرادته، فلا يكون هناك حينئذ إلاّ «مطاع واحد» في واقع الحال، وهو الله جل جلاله. وأمّا إطاعة الآخرين (أي غير الله) فليست إلاّ في ظل إطاعة الله تعالى شأنه، وفرع منها.

○ ٣. التوحيد في التقنين

إنّ حق التقنين والتشريع ـ هو الآخر ـ مختص بالله في نظر القرآن الكريم، تماماً مثل الأُمور السالفة الذكر.

فليس لأحد سوى «الله» حق التقنين والتشريع وجعل الأحكام وسن القوانين للحياة البشرية.

ولذلك فإنّ الذين أعطوا مثل هذا الحق للأحبار والرهبان خرجوا من دائرة التوحيد في التقنين، ودخلوا في زمرة المشركين.

ويمكن إدراج هذا القسم (أي التوحيد في التقنين) تحت قسم (التوحيد الافعالي) ولكن من الأفضل أن نفرد له قسماً خاصاً، وبحثاً مستقلاً، لأنّ المقصود بالأفعال في «التوحيد الافعالي» هو الأفعال التكوينية أي المرتبطة بعالم الخلق والتكوين والطبيعة، في حين أنّ التقنين والتشريع نوع من الأُمور الاعتبارية والجعلية العقلائية، فليس التحليل والتحريم أمرين تكوينيين، بل من الملاحظات العرفية القائمة بذهن المعتبر واعتباره، ولهذا يكون من الأنسب التفريق بين هذين القسمين.

وهكذا بالبحث في:

التوحيد في الحاكمية

والتوحيد في الطاعة.

والتوحيد في التقنين.

أقول: بالبحث في هذه الأُمور تتضح صيغة الحكومة ونظام الحكم في الإسلام، وتتجلّى لنا الصورة الواقعية للحكومة الإسلامية.

لأنّ على هذا الأساس لن تكون الحكومة الإسلامية من نوع «حكم الفرد على الشعب» ولا من نمط «حكم الشعب على الشعب» على إطلاقه، بل هي من نوع «حكومة الله على المجتمع بواسطة المجتمع»[1] أو بعبارة أُخرى: حكومة القانون الإلهي على المجتمع.

وأمّا بقية الصيغ الأُخرى للحكم التي سوف نستعرضها فيما بعد فلا توافق الصيغة القرآنية على صعيد نظام الحكم مطلقاً.

ففي كثير من الصيغ المطروحة لنظام الحكم يشار فيها ـ في العادة ـ إلى هذه الأُصول الثلاثة وهي:

١. السلطة التشريعية.

٢. السلطة القضائية.

٣. السلطة التنفيذية.

---

١. على النحو الذي سيأتي بيانه موسعاً فيما بعد.

وكل هذه السلطات الثلاث محترمـة في نظر الإسلام، إلاّ أنّ مهمة «السلطة التشريعية» في الحكومة الإسلامية ليست إلاّ «التعـريف بالقانون» والتخطيط وفق موازين الشريعة الإسـلامية وليس سن القوانين، لأنّ في النظام الإسـلامي يختص حق التقنين بـالله، فلا مكان لمقنّن آخـر فيه سوى الله الـذي سن جميع ما يحتـاجه البشر من القوانين وأبلغها إليهم عن طريق الأنبياء والمرسلين .

من هنا لا بد لتكميـل «البحوث التوحيدية» ـ بالإضافـة إلى دراسة مراتب التـوحيد الأربـع ـ مـن البحث في هـذه الأنـواع الثلاثـة من التـوحيد على ضـوء القرآن .

على أنّنـا لا نـدعـي بتـاتـاً بـأنّ مـراتـب التـوحيـد وأقسـامهـا تنحصر في هـذه المراتـب السبـع وتقـف عنـد هــذا الحد، بـل يمكـن أن يكـون للتـوحيـد مراتب أُخرى ذكـرها القرآن [1] ولكـن بحثنا سيـدور فعـلاً حـول هذه الأقسـام السبعة.

ولكي نحيط إحاطة كاملة بالكثير من المسائل المرتبطة «بالتوحيد والشرك» من وجهـة نظر القرآن الكـريم يتعين علينا أن نتعـرف على نظر القرآن الكـريم في المباحث التالية التي هي موضع عناية القرآن :

١ . الله والفطرة.

٢ . الله وعالم الذر .

---

١ . مثل «التوحيد في الهداية» و «التوحيد في المالكية» و «التوحيد في الرازقية» و «التوحيد في الشفاعة» مما يمكن إدخال بعضها أو جميعها في قسم «التوحيد الافعالي» .

٣. الله وبراهين وجوده في القرآن [١].

٤. الله وسريان معرفته في الوجود بأسره.

٥. الله و التوحيد في الذات.

٦. الله وبساطة ذاته وعينيّة صفاته لذاته.

٧. الله و التوحيد في الخالقية [٢].

٨. الله و التوحيد في الربوبية (التدبير) [٣].

٩. الله و التوحيد في العبادة.

١٠. الله و التوحيد في التقنين.

١١. الله و التوحيد في الطاعة.

١٢. الله و التوحيد في الحاكمية.

---

١. ليس من الصحيح أن يؤخذ علينا استدلالنا بالقرآن على وجود الله بظن أنّ هذا يستلزم الدور الصريح بأن يقال:

إنّ القرآن حجة فيما يقول لو ثبت الوحي والرسالة، والوحي والرسالة لا يثبتان إلاّ بعد ثبوت الموحي المرسل، فالاستدلال بالقرآن لثبوت الموحي المرسل استدلال بالشيء على نفسه.

أقول: لا يصح أن يؤخذ علينا إشكال كهذا، لأنّنا إنّما نستدل بالقرآن، لأنّه لا يعرض ما يتعلق بالعقائد الدينية إلاّ مع الأدلة العقلية القاطعة، وهذا وحده أمر يستدعي الاهتمام بغض النظر عن كون القرآن وحياً إلهياً وكتاباً سماوياً.

فاستشهادنا واستهداؤنا بالقرآن إذن هو من قبيل استهداء التلميذ بأُستاذه الذي يريه الطريق، أي بصرف النظر عن كون القرآن كلام الله بل بالنظر إلى كونه مبيناً للأدلّة والبراهين العقلية ومشيراً إلى الأدلّة التي تستدعي من عقولنا التأمل.

٢ و ٣. الخالقية والتدبير (اللّذين فتحنا لهما فصلين مستقلين) هما في الحقيقة من فروع التوحيد في الأفعال، ولكن لكثرة مباحثهما بحثنا عن كل واحد بالاستقلال.

وسنبحث في هذا الكتاب وفق هذا الجدول الذي يؤلف فصول هذا الكتاب الرئيسية، وسيكون مستندنا الوحيد ـ طوال هذا البحث ـ هو (آيات القرآن الكريم) ومداليل هذه الآيات ومفادها.

كما أنّنا لمزيد التوضيح ربّما استعنا ــ خلال البحث ــ بالأدلة العقلية الواضحة والتحليل الفلسفي، وربّما نستشهد ببعض الأحاديث التي رواها السنّة والشيعة عن النبي الكريم ﷺ وآله عليهم السلام ومن الله نسأل العون والسداد.

الفصل الأوّل

الله و الفطرة

○ معرفة الله والفطرة

١ . هزيمة التكنولوجيا والحياة الآلية.

٢ . اعترافات علماء الاجتماع بأصالة التديّن.

٣. هل وجود الله أمر بديهي؟

٤ . تعاليم الدين ـ بأُصولها ـ أُمور فطرية.

٥ . تجلّـي الفطرة عند الشدائد.

٦ . هل وحدانية الله أمر فطري وإن لم يكن الاعتقاد بذاته فطرياً؟

٧. الإجابة عن هذا السؤال.

٨. ما هو الفرق بين التوحيد الفطري و الاستدلالي؟

٩ . كيف نميز بين الفطري وغير الفطري؟

١٠ . علامات الفطرية الأربع.

١١ . البعد الرابع أو غريزة التدين.

١٢ . سلوك الماركسيين تجاه أُصولهم.

١٣ . المعنى الآخر لفطرية الإيمان بالله.

١٤ . الفطرة في الأحاديث.

○ هزيمة التكنولوجيا والحياة الآلية

في التحـوّل العلمي الأخير للغـرب انطلق المكتشفـون والمخترعون يعـدون العالم البشري بأنّـه لو تم لهم اكتشاف الضوابط والسنـن المتحكمة في دنيا المادة، ولو تم لهم الوقوف والاطّلاع على العلاقات السائدة بين الظواهر الطبيعية وبالتالي لو أمكنهم أن يكبحوا جماح غول الجهل الذي يطارد البشرية دونما رحمة.

لو تم لهم كل ذلك لاستطاع البشر أن يحصلـوا على «المدينة الفاضلة» التي وعد بها إفـلاطون، بـل لاستطاعـوا أن يحصلوا على الجنّـة التي طـالما تحدث عنها الأنبياء، وأخبر بها الـرسل !! ولم يعـد بعد ذلـك أيّة حـاجة إلى الـدين والتعـاليم الدينية !! فالتقدّم العلمي والتكنولوجي وحـده كفيل بأن يحقق للإنسانية ما يليق بها من العزة والكرامة والسعادة!!

هذا ما كان يتحدّث عنه.

بيد أنّـه الحوادث المريعة التـي شهدتها أوائل وأواسـط القرن الأخير والتـي بلغت ذروتها في الحربين العالميتين اللتين كان مجموع ضحايـاهما ما يزيد عن المائة مليون إنسان ما بين قتيل وجريح ومفقود الأثر .

هـذه الحوادث أفـرغت اليـأس في قلـوب كـل أُولئك المتشـدّقين وفنّـدت مزاعمهـم، وأثبتت بقـوّة بأنّ عهـد الديـن لم يول بعـد، وأنّ الحاجة إلى التعـاليم

الدينية لا ولن ترتفع أو تزول، وأنّ من المستحيل أن تسعد البشرية وتنال الرفاه المنشود ورغد العيش دون الأخذ بالدين، ودون التوجّه إلى الله، و أنّها على فرض حصولها على العيش الرغيد في معزل عن الدين، فإنّها ــ ولا ريب ــ ستواجه مشكلات جديدة لا يمكن حلها وعلاجها بأدوات التطور العلمي المادي والتقدم الصناعي، والتكنولوجي.

لأنّه ما الذي سيمنع ــ في ظل الأنظمة المعتمدة على العلم المجرّد عن الدين ـ من بروز الحروب المبيدة الساحقة، واندلاع المعارك المدمرة؟

أم أي نظام حقوقي سيكون قادراً على تلبية كل احتياجات الإنسان الحقوقية ومعالجة كل المشكلات الطارئة على العلاقات الاجتماعية ؟!!

لقد أصبح عرض المبادئ والنظريات الفجة مع انتحال صفة «الآيديولوجية» لها، شعار هذاالعصر، ولكن الواقع العملي أثبت أنّ كل هذه المبادئ والنظريات وما يسمّىٰ بـ «الآيديولوجيات التقدمية» عجزت، وفشلت، وسقطت على صعيد التطبيق السياسي والاجتماعي والأخلاقي، وعجزت عن تقديم نموذج أعلى للحياة وطريقة فضلى للعيش، فإذا بنا نجدها تختفي عن المسرح الواحدة تلو الأُخرى وبسرعة، مسلمة نفسها إلى يد النسيان والفناء، والاندحار.

فالماركسية التي جعلت «الاقتصاد» مبدأ حركة التاريخ وغايته ومحور كل التحولات الاجتماعية لم تستطع ـ أبداً ـ أن تروي عطش الإنسان إلى القضايا الروحية والمعنوية ولم تستطع أن تشبع تلك الجوعة المتأصلة في كيان الكائن البشري إلى ما وراء المادة، وبالتالي عجزت الماركسية عن الإجابة على أبسط الأسئلة في هذا المجال!!

فالإنسان يريد دائماً أن يعرف:

من أين جاء؟؟

ولماذا جاء؟؟

وإلى أين يذهب؟؟

ولكنَّ الفكر الماركسي يلوذ بالصمت تجاه هـذه الأسئلة المحرجة، ويعجز ـ تماماً ـ عن الإجابة عليها.

ومن المعلوم أنّ الإنسـان ما لم يحصل على إجابات مقنعـة على أسئلته حول علة خلقـه و الهدف منه و الغايـة التي تنتظره فـإنّه لـن تنحل عنده بقيـة مسائل الحياة بصورة جدية وقطعية.

وكيـف ـ تـرى ـ يمكـن أن تنحل هـذه المشـاكـل ويتضح جـواب هـذه التساؤلات والماركسية تعتبر الكـون ككتاب مندرس سقط أوّله وآخـره فلا أوّل له ولا آخر ولا مبدأ ولا منتهى حيث إنّها لا تعترف بالمبـدأ الأوّل ولا تقرّ به ولا تعرفه كما لا تعرف الغاية من الخلق ولا تقرّ بها ولا تعترف .

من هنـا يعتقد المفكرون المتحررون و اقعيـو النظرة في العالم، اليـوم بأنّ على البشرية أن تعـود إلى أحضان الـدين، وأنّ المعتقـدات والتعاليـم الدينيـة يجب أن تـؤخـذ في الحسبـان على أنّها جـانـب أسـاسي في حيـاة الإنسـان وأنّ أي مبـدأ وآيديولوجية تريد أن تشغل الإنسان بالطبيعة فقط متجاهلة ما وراء الطبيعة فإنّها ستكون محكـومة [illegible] وسيكون مآلها إلى السقوط في وجـه المشاكل العـويصة والطرق المسدودة التي تعترض سبيلها، وسبيل كل فكرة وعقيدة.

وصفوة القول هو ما قاله العالم المعروف: «جان ديورث»:

كيفما فسرنا الأُمور الدينية وكيفما تصورناها، فإنّ للدين سابق عهد في الحياة البشرية وله دور فعلي الآن، ولا ريب أنّه سيكون له ذلك في المستقبل أيضاً .

إنّ كون الآيديولوجية (إلهية) وكون المنهج إلهياً لا يعني أنّ نوجه عنايتنا إلى ما «وراء الطبيعة» ونتجاهل عالم المادة ونهمل دنيا الطبيعة، بل انّ الفارق بين «الإلهي» و «المادي» هو أنّ الإلهي يجعل معرفته بالطبيعة سبيلاً إلى معرفة (ما وراء الطبيعة) هذا إلى جانب الاستفادة الكاملة والمعقولة من عالم الطبيعة والمادة، في حين يقتصر المادي على الاستفادة من الطبيعة ويجعلها هدفه الوحيد، وغايته القصوى، ويحبس نفسه في سجن المادة دون أن يحاول التحليق إلى آفاق ما وراء الطبيعة كما يفعل المادي.

○ علماء الاجتماع وأصالة التديّن

يذهب علماء الاجتماع المحقّقون المحايدون إلى أنّ للاعتقاد والإيمان بالله جذوراً عميقة، وتاريخاً عريقاً في حياة الإنسان، بحيث لم يحدث للبشر حذف الدين من منهاج حياته ولا حتى لبرهة عابرة من الزمن.

أمّا البلاد الشيوعية التي حذفت الإيمان بالله من برنامج حياتها، وتظاهرت بالإلحاد والكفر وإنكار الخالق وبكل ما يتعلق بما وراء الطبيعة «الميتافيزيقا» فلها تراجيديا واسعة سنشير إليها في خاتمة البحث.

والآن إلى البحث حول أصالة التديّن وتجذّره في تاريخ البشر :

إنّ حياة البشر على هذا الكوكب كنز غني وثمين متاح للإنسان المعاصر والقادم. ولكل فرد من أبناء البشر حسب رؤيته، وتبعاً لمقدار معلوماته وتخصصه

أن يستفيد من هذا الكنز العظيم الزاخر بالعبر والدروس.

ومن أجل ذلك راح الأنبياء العظام والمصلحون العالميون، والحكماء والفلاسفة، ومن ورائهم المربون الاجتماعيون وأساتذة الأخلاق، والنفسانيون وغيرهم يلفتون نظر المجتمعات البشرية إلى «تاريخ الأسلاف» ويدعونهم إلى قراءته واستلهام الدروس منه، وراح كل واحد من هذه الطوائف التي ذكرنا يستفيد من هذا الكنز العظيم، أعني : التاريخ البشري، ما أمكنه لإنجاح مهمته، وأهدافه لما في التاريخ من أدلة وشواهد لما يقولون.

إنّ تصفح مثل هذا التاريخ ومطالعة حياة الأقوام والشعوب السالفة وعلل ظهور الحضارات «الواحدة والعشرين» [1] وأرضياتها وأُسسها، وسيلة مطمئنة للباحث الذي يريد الاطلاع على جذور التديّن في قلوب البشر وفي تاريخه الطويل.

فالمتصفح في التاريخ البشري الطويل يرى كيف أنّ البشر اختار ــ طوال آلاف السنين وخلال هذه الحضارات المتنوعة ــ عشرات المناهج والأساليب لحياته، ولكنّه سرعان ما كان ينبذها ويحذفها من حياته تماماً.

لقد كان البشر ولا يزال طالباً للجديد، وخاضعاً لسنة التطور والتحول والتغير ففيما هو يوجد لنفسه ولحياته، أو يختار، برامج وأساليب جديدة لنظامه نجده من جانب آخر يلغي أُموراً ــ تبعاً للعوامل الطبيعية والظروف المحيطية والعنصرية ـ طالما دافع عنها وأحبها إلى درجة بذل النفس في سبيلها.

لكنَّ هناك أمراً واحداً بقي ثابتاً لا يتغير في قاموس الحياة البشرية، رغم كل

١. حسبما أحصاها بعض مؤرخي الحضارات.

تلك التغيّـرات والتحوّلات.

أمراً واحداً بـالغ البشر في حفظه وصيانتـه وتوسيع دائرته ألا وهـو: موضوع «الدين»، والإيمان بها وراء المادة الذي لم يعرف فيه مللاً ولا فتوراً ولا إعراضاً.

هذا القـدم في الوجـود وهذه الأصالـة كاشفة ولا شـك عن أنّ «التـديّن» والديـن يعتبر من العنـاصر التي تؤلّـف ذات الإنسان وتعـد من غـرائزه الأصيلة وحاجـاته الـروحية والنفسية التـي كانـت لا تزال معه بحيـث لم تتسلل إليهـا يد التغيير والتبديل.

يقول «ويل دورانت» المؤرّخ المعاصر :

صحيـح أنّ بعض الشعـوب البدائيـة ليس لها ديـانة على الظـاهر فبعـض قبائل الأقـزام في إفريقية لم يكـن لهم عقائد أو شعائر دينيـة على الإطلاق، إلاّ أنّ هذه الحالات نادرة الـوقوع ولا يزال الاعتقاد القديـم بأنّ الدين ظـاهرة تعم البشر جميعـاً اعتقـاداً سليماً وهـذه في رأي الفيلسـوف حقيقـة مـن الحقـائق التـاريخيـة والنفسية.

ثم يقول:

إنّ الفيلسوف معني بمسألـة العقيدة الدينية من حيث قـدم ظهورها ودوام وجودها [1].

ويقول العالم الاجتماعي المعروف «صموئيـل كونيك» في بعض كلماته حول جذور الدين في الأسلاف من البشر:

إنّ أسـلاف البشر المعـاصر ــ كما تشهـد آثـارهـم التـي حصـل عليهـا في

١. قصة الحضارة: ١/ ٩٩.

الحفريات ـ كانوا أصحاب دين، ومتدينين، بدليل أنَّهم كانوا يدفنون موتاهم ضمن طقوس ومراسيم خاصة وكانوا يدفنون معهم أدوات عملهم، وبهذا الطريق كانوا يثبتون اعتقادهم بوجود عالم آخر، وراء هذا العالم. [١]

انّ ذلك الفريق من البشر وان كان يعيش في عصر لم يتم فيه اختراع «الخط» بعد، ولكنه مع ذلك كان الالتفات إلى الدين الذي يلازم بالضرورة «التوجه إلى الميتافيزيقيا» جزء من حياته.

وفي موضع آخر يطرح «ويل دورانت» السؤال التالي ويقول:

ما أساس هذه التقوى التي لا يمحوها شيء من صدر الإنسان ؟ [٢]

ثم يجيب هو بنفسه على هذا السؤال في موضع آخر من الصفحات التالية بنحو ما إذ يقول:

إنّ الكاهن لم يخلق الدين خلقاً لكن استخدمه لأغراضه كما يستخدم السياسي دوافع الإنسان الفطرية وغرائزه، فلم تنشأ العقيدة الدينية عن تلفيقات أو ألاعيب كهنوتية إنّما نشأت عن فطرة الإنسان. [٣]

وقد يقال: لو كان للدين والتدين جذور عميقة في فطرة الإنسان وأعماق وجدانه، إذن فلماذا خاض أصحاب الأديان كل تلك الحروف طوال التاريخ البشري من أجل إقرار الدين في مجتمعاتهم.

وجواب هذا واضح، فإنّه لم يكن هناك خلاف في أصل «وجود الله»

---

١. كتاب «جامعه شناسي»: ١٩٢.

٢. قصة الحضارة: ١/ ٩٩.

٣. المصدر نفسه.

والالتفـات إلى ما وراء المادة .. وإنّما الخلاف وقـع في خصوصيـات هذا الاعتقـاد وليس في جوهره وأصله.

وبهذا يتضح أنّ الصراع قـام حول التفـاصيل والخصـوصيات، وأمّـا أصل العقيدة والإيمان بـوجود الله فقـد اتفقت عليـه كلمة البشريـة على مدار التـاريخ الإنساني الطويل.

○ هل وجود الله بديهي؟

لقـد اعتبر بعض العـرفـاء «وجود الله» في العـالم أمراً بـديهيـاً، وادّعوا بـأنّ استنباط هذه الحقيقة مـن آيات القرآن والوقوف عليها استنبـاط واضح ولا يحتاج إلى الاستدلال عليه والتفكير مطلقاً.

وكأنّ «تومـاس كارليل» الفيلسوف الانجليزي قـد انتزع مقالته التـالية من هذا التصور والاعتقاد إذ قال:

إنّ الذين يريدون إثبات وجود الله بالبرهان والـدليل ما هم إلاّ كالذي يريد الاستدلال على وجود الشمس الساطعة الوهّاجة بالفانوس. [1]

ولدى مراجعة الآيـات القرآنية والأدعية الواردة عن أهـل بيت النبي عليهم السلام يمكن الوقوف على إشارات جلية إلى هذا المطلب، ونعني بداهة «وجود الله». [2]

---

١. گلشن راز: ٥١.

٢. ليس المراد مـن البداهة أن لا يختلـف فيه اثنان أو لا يحتاج إلى تـذكير مذكر بـل للبداهة مـراتب بعضهـا يحتاج إلى تـذكير مذكـر أو إشـارة مشير، وربما يحتاج التصـديـق به إلى تخلية النفس مـن الرواسب والآراء السابقـة، ولأجل ذلك لا مانع من أن يكون وجود الله معنـى بديهياً وإن اختلف فيه الناس والفلاسفة.

ومن ذلك قوله تعالى:

﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [١].

فما يمكن أن يكون إشارة إلى قضية «بداهة وجود الله» في هذه الآية هو قوله: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ في حين أنّ المقطع التالي من الآية أعني قوله: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ يعتبر دليلاً مستقلاً على وجود الله كما سيأتي توضيحه وبيانه فيما بعد.

وكما يمكن أن تكون الآية المذكورة إشارة إلى «بداهة وجود الله» كذلك يستفاد ذلك من الآية التالية التي تصف الله بالظهور إذ تقول:

﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [٢].

كما ويمكن استفادة إشارات واضحة إلى هذا الأمر من دعاء الإمام أبي عبد الله الحسين بن علي سيد الشهداء عليه السلام، ومناجاته يوم عرفة مع ربه إذ يقول:

«كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟!

أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟!

متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟!

ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟!

عميت عين لا تراك عليها رقيباً».

---

١. إبراهيم: ٩.

٢. الحديد: ٣.

ويقول ﷺ في ختام دعائه:

«يا من تجلّى بكمال بهائه، كيف تخفى وأنت الظاهر؟!

أم كيف تغيب وأنت الرقيب الحاضر؟» [١].

ولكن لابد أن نعلم أنّه لا تنافي بين «بداهة وجود الله» و «فطرية الإيمان به» فلا مانع من أن يكون وجود الله بديهياً ويكون الإيمان بوجوده فطرياً أيضاً.

وفي الحقيقة فإنّ بداهة وجود الله ما هي إلاّ نتيجة فطريته، لأنّ أحد أقسام البديهي هو: «الفطريات» كما هو واضح لمن يراجع هذا البحث في محله [٢].

ولأجل ذلك لا مانع من أن تكون مسألة وجود الله بديهية وفطرية في آن واحد وما ذلك إلاّ لأنّ الإيمان بوجوده تعالى قد امتزج بوجداننا وبفطرتنا، ولذلك يبدو وجوده لنا في صورة الأمر البديهي.

○ الإنسان يبحث عن الله فطرياً

يذهب أكثر المفسرين إلى أنّ فطرية الإيمان بالله أمر يمكن استفادته من الآيات القرآنية [٣] وإذا بهم يجعلون الإيمان بالله كسائر الغرائز المتأصلة في البشر

---

١. راجع كتاب الأدعية في دعائه ﷺ يوم عرفة.

٢. بحث «مواد الأقيسة» وهذا البحث من المباحث الهامة جداً في علم المنطق، ولكنّ المتأخرين لم يهتموا به كما ينبغي مع الأسف، وقد انفرد العلاّمة الحلي فقط في كتابه «الجواهر النضيدة» بهذا المبحث.

٣. بمعنى أنّ الآيات القرآنية تصرّح بأنّ الإذعان بوجود الله فطري لدى الإنسان.

ويقولـون: كما أنّ الإنسان يحب الخير فطرياً، أو يكـره الشر فطرياً كذلـك يبحث عن الله فطرياً وذاتياً، ويريد معرفة مـا وراء الطبيعة فطرياً أيضاً، وما كل ذلك إلاّ لأنّ البحـث عن الله والتفتيـش عن الخالـق أمر جبـل عليه الإنسـان وفطر عليـه تكوينه وعجنت بـه سريرته، فإذا به يميل إلى الإذعـان بالله ذاتياً بينما يكره الإلحاد ونكران الله ذاتياً كذلك.

وفي هذا الباب نواجه نوعين من الآيات :

نوعـاً يعتبر التعاليـم الدينية بـأُصولها (مـن عقيدة وعمل) قضـايا فطـرية مغروسة في جبلة البشر وخلقته، فإذا هي (أي هذه التعاليم) ليست سوى نداءات الضمير، ومحاكاة للفطرة .

ونوعـاً آخر يصرح بـأنّ الإيمان بالله و التـوجه إليـه في الشدائد مـن الأُمور الفطرية التي ولدت مع الإنسان .

و إليك فيما يلي كلا النوعين من الآيات :

○ التعاليم الدينية أُمور فطرية

قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ ٱللهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللهِ ذَلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [1].

ففي هذه الآية لم تجعـل مسألة «معرفة الله والإيمان به» فقط أمـراً، فطرياً بل وصف الديـن بأُصوله (والتي تعنـي تلك الأُصول والكليات التي تـؤلّف أساس

---

١. الروم: ٣٠.

الدين الإلهي) بكونه فطرياً جبلياً.[١]

ويشهد الواقع على ذلك إذ نرى أنّ كل التعاليم الّتي جاء بها الدين من عقيدة وعمل، تنطبق على مجموع الاحتياجات الفطرية سواء بسواء.[٢]

والإمعان في الآية المذكورة يفيدنا أنّ الدين عجن بفطرة البشر عجناً، فإذا هو منها وإذا هي منه، وجزء من كيانه.

وحقيقة الدين ليست سوى الطريق الأفضل الذي يجب أن تسلكه البشرية للوصول إلى السعادة.

وبتعبير آخر: انّ الهدف والغاية من خلق البشر ليس إلاّ الحصول على السعادة والكمال، وقد هدى الله تعالى كل فرد من أفراد البشر بل وكل نوع من أنواع مخلوقاته إلى ذلك إذ جهزه بما يوصله إلى شواطئ السعادة المنشودة والكمال المطلوب بوسيلة مناسبة.

وقد أشار الكتاب العزيز بصراحة إلى هذه «الهداية التكوينية» العامة والتي لا تقتصر على بني آدم بل تشمل كل الكائنات على الإطلاق.

---

١. الاستدلال بالآية في المقام موقوف على كون الدين بمعنى مجموع العقيدة والشريعة لا بمعنى الطاعة كما هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (البينة: ٥) أي مخلصين له الطاعة.

فإنّ الدين في تلك الآية وأضرابها بمعنى الطاعة.

فلو قلنا بكون الدين في هذه الآية بمعنى الطاعة، لصارت من شواهد التوحيد في الطاعة.

غير أنّ مشاهير المفسرين قد فسروا الدين في الآية المبحوثة هنا بمجموع العقيدة والشريعة، وجعلوا العقائد الإسلامية وأُصول الشريعة وكليّاتها (لا جزئياتها وتفاصيلها) من الأُمور الفطرية.

٢. هذا بالإضافة إلى أنّنا نجد أغلبية الناس يميلون إليها طوعاً ورغبة إذا عرضت عليهم على النحو الصحيح، وإذا هم تجرّدوا عن العصبية ـ الهادي ـ.

فقد صرح بذلك في آيات أُخرى مضافاً إلى ما سبق، إذ قال:

﴿رَبُّنَا ٱلَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [١].

﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [٢].

هذه الآيات تفيد ـ بوضوح كامل ـ أنّ الله زوّد كل كائنات هذا العالم ـ بشراً وغير بشر ـ بهداية فطرية تكوينية تتبين بموجبها طريقها في الحياة فتأخذ ما يناسبها وتدع ما لا يناسبها، وتعينها تلك الهداية الفطرية على معرفة ما هو مفيد لها وما هو مضر.

وفي خصوص الهداية الفطرية التي زود بها البشر خاصة يقول القرآن الكريم: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [٣].

﴿أَلَمْ نَجْعَل لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [٤].

﴿مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [٥].

كل هذه الآيات حاكية عن أنّ جميع الموجودات ـ أعم من الإنسان وغير الإنسان ـ تعيش في ظل هداية تكوينية فطرية، هداية تقودها إلى الكمال المنشود المطلوب.

والهادي للإنسان في هذا المسير إنّما هو خلقته وتكوينه. وجميع البشر سواسية في هذه الموهبة الإلهية المعنوية ونعني الهداية الفطرية فلم يفضل الله فيها

١. طه: ٥٠.
٢. الأعلى: ٢ ـ ٣.
٣. الشمس: ٧ ـ ٨.
٤. البلد: ٨ ـ ١٠.
٥. عبس: ١٩ ـ ٢٠.

بعضاً على آخر، ولم يعطها لفريق ويحرم منها آخرين. إنّما هي فطرة فطر عليها عامة البشر بلا استثناء إذ يقول:

﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ .

فلـم يخلق جماعـة على غـريزة الإيمان، وجماعـة أُخـرى على غريـزة الإلحاد. جماعةعلى الميل إلى الخير ، وجماعة أُخرى على الميل إلى الشر .

كلاّ ، إنّما هي فطرة واحدة فطر عليها جميع الناس دون تمييز وتفضيل . إذ لا ريب أنّه لـو لم يقم مجتمع ما على أسـاس مشترك لما أمكن سوقه إلى هـدف الخلقة (ونعني به التكامل).

فإذا كانت التعـاليم الدينية بأُصولها ذات طابع فطـري وصفة جبلية، فمن الأحرى أن تكـون مسألـة «معرفة الله والإيمان بـه» التي تعد أسـاس كل التعـاليم الدينية أمراً فطرياً كذلك.

○ تجلّـي الفطرة عند الشدائد

مـن المعلوم أنّ فطـريـة الإيمان بالله لا تعنـي بـالضرورة أن يكون الإنسـان متوجهاً إلى الله دائماً ملتفتاً إليه متذكراً إيّاه في جميـع حالاته وآونة حياته اليومية، إذ رب عوامل تتسبب في إخفـاء هذا الإحساس في خبايا النفس وحنايـاها وتمنع من تجليه، وظهوره على سطح الذهن، وفي مجال الوعي والشعور.

وأمّا عند مـا يرتفع ذلك الحجاب المانـع عن الفطرة فالإنسـان يسمع نداء فطرته بوضوح.

أجل .. هـذه حقيقة لا تنكـر .. فعندمـا يواجـه المرء حوادث مخيفـة نجده

يتوجه إلى الله، ويستنجد به بحكم فطرته طالباً منه تيسير عمله، وتسهيل أمره.

عندما تقع للإنسان حوادث خطيرة كهجوم الأمواج العاتية على السفينة التي يركبها في عرض البحر، أو حدوث عطل فني في الطائرة التي يمتطيها في الجو، أو انحراف السيارة التي يستقلها، أو يتعرض لهجوم سيل كاسح على قريته أو مدينته.

أقول: عندما يواجه الإنسان أحد هذه المخاطر نراه يتوجه من فوره ـ وبصورة تلقائية فطرية ـ إلى الله، وتحدث لديه حالة عرفانية قلبية، يطلب فيها من الله سبحانه الخلاص والنجاة.

ففي هذه الحالة صار الخوف مذكراً له بنداء الفطرة وكاشفاً عنها لا موجداً للإيمان بالله.

فلا يصح لنا أن نستنتج من توجه البشر إلى الله في هذه الحالة وفي هذه اللحظات من حياته بأنّ الإيمان وليد الخوف والرهبة من الطبيعة الغاضبة كما يدعي الماركسيون ومن حذا حذوهم بل الخوف مجرد وسيلة تكشف الغطاء عن ذلك الإيمان المغروس في أعماق البشر ، المودوع في الفطرة بيد الخالق العظيم.

إنّ غريزة حب الجمال واكتناز الثروة وطلب العلم رغم أنّها أُمور مجبولة مع فطرتنا ومعجونة مع خلقتنا فهي لا تظهر ولا تتفتّح ولا تبرز في كل الأوقات والظروف، ولا تتجلّى في عالم الذهن في كل الأزمنة والأحوال ما لم تتهيّأ الظروف المناسبة لها في وجودنا.

وكذلك تكون غريزة التديّن وفطرة الإيمان بالله.

وها هو القرآن الكريم يذكرنا بهذه الحقيقة فيخبرنا كيف أنّ فريقاً من البشر

يذكرون الله ويتوجهـون إليه في مواقع الشدة، والخطر .. أي عندمـا تواجه سفنهم طغيان الأمواج ـ مثلاً ـ .

ففي هذا الموضع ـ بالذات ـ يتذكّرون الله وينسون ما سواه من العلل المادية حتى الأصنام التي كانوا يتصورون بأنّــها مقربة لهم إلى الله، فيدعون الله ويطلبون منه بكل إخلاص أن ينجيهم مما هم فيه:

﴿هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُـمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي ٱلْفُلْـكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُـوا بِها جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ ٱلْمَـوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيـطَ بِهِمْ دَعَوُا ٱللهَ مُخْلِصِيـنَ لَهُ ٱلدِّيـنَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِـنْ هَذِهِ لَنَكُونَـنَّ مِنَ ٱلشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي ٱلأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ...﴾ (١)

﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي ٱلْفُلْـكِ دَعَوا ٱللهَ مُخْلِصِينَ لهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّـاهُمْ إِلَىٰ ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ (٢).

﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوا ٱللهَ مُخْلِصِينَ لَـهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ (٣)

﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلإِنْسَانَ ٱلضُّرُّ دَعَـانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِداً أَوْ قَائِمـاً فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرٍّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٤).

﴿وَمَا بِكُـمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِـنَ ٱللهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّـرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـأَرُونَ * ثمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ (٥)

---

١. يونس: ٢٢ ـ ٢٣.
٢. العنكبوت: ٦٥.
٣. لقمان: ٣٢.
٤. يونس: ١٢.
٥. النحل: ٥٣ ـ ٥٤.

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَانُ كَفُورًا﴾ (١)

﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ (٢)

هذه الآيات كلها تفيد أنّ الإيمان بالله مزروع في فطرة الإنسان، غاية ما في الأمر أنّ الإنسان قد يغفل عن ذلك بعض الأحيان بسبب ما يعتريه من سهو ولهو ولذات منسية سريعة الفوت، ولكنَّه سرعان ما يعود بحكم فطرته إلى الله ـ عندما يواجه الشدائد وتفقد الحياة رتابتها ـ فهنالك لا يرى سوى الله منقذاً ومخلصاً، ولا يرى في غيره ولياً ولا نصيراً.

○ هل الإيمان بوحدانية الله فطري أيضاً؟

يعتقد فريق من العلماء أنّ الآيات المذكورة ناظرة إلى مسألة «فطرية الاعتقاد بوحدانية الله» لا إلى مسألة «فطرية الاعتقاد بوجوده تعالى».

فقد كتب من هذا الفريق من يقول:

لو كانت هذه الآيات تتحدث عن فطرية شيء، فهي إنّما تتحدث ـ في الحقيقة ـ عن فطرية «وحدانية الله» لا عن فطرية «أصل وجوده».

وذلك لأنّ هذه الآيات موجهة ـ أساساً ـ إلى المشركين الذين كانوا يتخذون مع الله إلهاً أو آلهة أُخرى.

---

١. الإسراء: ٦٧.

٢. الروم: ٣٣.

وبذلـك يكشف شـأن نزولها عن أنّ الأمـر الموصوف بـالفطريـة والمنعوت بكونه جبلياً هنا ليس هو «الاعتقاد بوجود الله» بل هو «الاعتقاد بوحدانيته» كما لا يخفى.

الجواب:

ويمكن الإجابة على هذا الاعتراض بجوابين:

١ . أنّ هذا الكلام ـ لو صح ـ إنّما هو صادق بالنسبة للآيات التي تتحدث عن حالة راكبي الفلك [١] حينما تعتريهم الأمواج الطـاغية فيتوجهون ـ في غمرة الخوف والانقطـاع ـ إلى الله فيما يتـوجهـون في غير هـذه اللحظات إلى معبـوداتهم وآلهتهم المزعومة المصطنعة مشركين، حائدين عن جادة التوحيد .

وأمّا تلكم الآيـات التي تصف أُصول التعاليـم الدينية بالفطـرية، وتعتبرها أُموراً نابعة من صميم ذاته ومنطبقة مع جبلته، ومقتضى خلقته فخارجة عن مجال هذا الكلام والاعتراض.

ففي هـذه الآيات الأخيرة لم يعتبر التوحيد فقـط أمراً فطرياً جبليـاً بل اعتبر العلم بالمحسنات والمقبحات والعلم بالتقى والفجور كما في قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [٢] أو العلم بالديـن كما في قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ ٱللهِ﴾ [٣]

أقول: اعتبر العلم بهذه الأُمور فطرياً.

---

١ . يونس: ٢٣، و العنكبوت: ٦٥، لقمان ٣٢، والإسراء: ٦٧.

٢ . الشمس: ٨.

٣ . الروم: ٣٠.

وفي هذه الصورة لا منافاة بين فطرية الاعتقاد بأصل وجود الله والاعتقاد بوحدانيته فطرياً، لأنّ كل ذلك يندرج تحت إطار «التعاليم الدينية» على السواء.

٢. وحتى لو أغمضنا النظر عن هذا الجواب وقصرنا النظر على آيات راكبي الفلك، فإنّ الاعتراض لن يصح في موردها أيضاً.

وذلك لأنّ المشركين رغم اعتقادهم بالله ،فإنّهم ما كانوا يعبدون ــ في الأوقات الاعتيادية ـ إلاّ أوثانهم خاصة، فلم يكن لديهم في تلك الأحيان أي توجه إلى الله أبداً، بينما كان هذا الأمر ينعكس تماماً عند مواجهة الأخطار والشدائد فكانوا يتوجهون إلى الله وحده، يعبدونه وحده، ويتضرعون إليه وحده، وأمّا الأصنام فكانت تسلم إلى يد الإهمال والنسيان.

من هذا الأمر يمكن استنباط الحقيقة التالية، وهي أنّه كما أنّ وحدانية الله أمر فطري كذلك الاعتقاد بأصل وجوده فطري أيضاً.

لأنّ المشرك ـ كما لاحظنا ــ لم يتوجه في الشدائد إلاّ إلى الله الذي كان ينسى وجوده وصفته في الحالات الاعتيادية نسياناً مطلقاً وكأنّ الله لم يكن.

ولا ريب أنّ هذه الالتفاتة بعد تلك الغفلة الشاملة للذات أيضاً، علامة أنّ الذات والصفة، ونعني ذات الله ووحدانيته كلاهما أمران فطريان.

وبعبارة أُخرى: إذا كان الاعتقاد بصفة من صفات الله فطرياً فمن الأحرى أن يكون«أصل الاعتقاد بوجوده» كذلك أمراً فطرياً لدى الإنسان، ولذلك فإنّ الآيات المذكورة حتى إذا كانت تعني فطرية التوحيد ـ حسبما ادّعوا ـ فإنّها تعني بالضرورة والأولوية فطرية الإيمان بوجود الله.

○ تنبيه إلى عدة نقاط

لقد قادنا التحقيق السابق إلى فطرية مباني الدين وأسسه وأُصوله، ويتعين علينا الآن أن ننبه القارئ الكريم بعدة نقاط نراها ضرورية في المقام:

○ الأُولى: الفرق بين التوحيد الفطري و التوحيد الاستدلالي

يمكن البحث والتحدث حول معرفة الله والتوصل إليها عن طريقين هما:

١. طريق الفطرة.

٢. طريق الاستدلال.

والمراد من «طريق الفطرة» هو أنّ كل إنسان يشعر في قرارة ضميره، ومن تلقاء نفسه بانجذابه نحو الله، وميله العفوي الفطري إليه دون أن يكون في ذلك متأثراً ببرهان، أو خاضعاً لدليل، أو نابعاً من تعليم معلم، أو دعوة أحد، أو ما شابه ذلك من المؤثرات الخارجية.

والمقصود بالطريق الثاني أي التوحيد الاستدلالي، هو أن يجد المرء طريقه إلى معرفة الله عبر الاستدلال و إقامة البراهين العقلية والفلسفية فلا يكون دليله في هذا السبيل، إلاّ تلك البراهين ليس إلاّ .

وقد يحدث خلط والتباس بين هذين الطريقين وهذين النوعين من «التوحيد» لذلك لا بد من التلميح إلى ما يساعدنا على التمييز بين «الفطري» و «غير الفطري» من الأُمور . وهذا هو ما نبينه في النقطة الثانية التالية:

○ الثانية: كيف نميّز العمل الفطري عن غير الفطري ؟

يصدر من الإنسان في حياته نوعان من الأفعال:

١ . الأفعال الفطرية.

٢ . الأفعال العادية.

و الأفعال الفطريـة هي تلك الأفعال التـي تنبع من جبلة الإنسـان وفطرته وغريزته كالتنفس، والدفاع عن النفس عند مواجهة الخطر .

وهذه الأعمال لا تختلف عما تفعله الحيوانات مـن أعاجيب الأفعال بحكم الغريـزة وتحت هداية الفطرة وتـأثير الجبلة ودون أن تخضع في شيء مـن ذلك لأي عامل خارجي عن وجودها.

و الأفعال العادية هي التي لا يكون لها أية جذور غريزية باطنية بل يقوم بها الإنسان تحت تأثير العوامل الخارجية عن ذاته.

ولمزيد من التوضيح نمثل للأفعال الفطرية بالأمثلة التالية:

١ . الغريـزة الجنسية وميل كـل جنس إلى مخالفه مـن الأُمور الفطريـة التي تتجلّـى لدى كل فرد من أبناء البشر في سنين متفاوتة.

فكل أبناء البشر ــ بلا استثناء ـ يميلون في هذه الفترة مـن العمر إلى الزواج واللقاء الجنسي دون أن يدعـوهم إلى ذلك داع أو مبلّغ ودون أن يسـوقهم إلى ذلك مرشد أو معلّم.

٢ . الميل إلى الجاه والمكـانة الاجتماعية هو الآخـر من الأُمور الفطريـة التي تنبع من أعماق الباطن البشري، وحنايا النفس الإنسانية.

فالحكم على الناس والحصول على المناصب ليس شيئاً لا يريده أحد أويحتاج إلى تعليم معلّم.

٣. حب المال واكتناز الثروة وجمعها من الأُمور الفطرية كذلك.

ألا ترى كيف لا يشبع الإنسان من جمع المال، ولا يمل من تكديس الثروة وكأنّ جبلته عجنت بطلب الدنيا وحبها.

هذه هي بعض النماذج من الأفعال الفطرية، وهي كما نرى لا تخضع لأي تغيير وتبدّل، كما لا تخضع لأي عامل خارج الذات.

ويقابل ذلك مجموعة من الأفعال العادية التي تخضع لحالة التغيّر والتبدّل باستمرار.

فإذا كانت الحاجة إلى اللباس فطرية فإنّ كيفية اللباس الذي يلبسه الإنسان ليست فطرية، ولأجل هذا نرى التفاوت الكبير في كيفية الثياب والألبسة والأزياء واختلافها من شعب إلى شعب ومن أُمّة إلى أُخرى.

واليوم حيث يتزايد تقارب الشعوب بفضل المواصلات وأجهزة الإعلام بحيث يكاد يصبح العالم عائلة واحدة نجد أنّ مواصفات الأزياء وطُرُز الألبسة تتعرض للتغير والتبدل في كل عام في أغلب نقاط عالمنا، فتذهب طُرُز وتحل محلها طُرُز أُخرى جديدة بينما تبقى الحاجة إلى اللباس ثابتة لا تتغير .

وعلى غرار الأزياء تخضع أساليب تجميل النساء وطرق الزينة، وهكذا زخارف المنازل والمحلات والمخازن، للتغيّر والتبدّل كل عام وينتخب كل شعب لنفسه زياً من الأزياء وطرازاً من الطُرُز، وشكلاً من الأشكال.

مع ملاحظة الأمثلة التي ذكرناها للنوعين يمكن تمييز الأمر الفطري عن

الأمر غير الفطري بمعونة العلامات التالية:

١. حيث إنّ الأُمور الفطرية ذات جذور غريزية باطنية، لذلك فهي تتصف بالشمولية والعمومية، فليس هناك أحد من أبناء البشر يفقدها ويخلو منها.

٢. الأُمور الفطرية تتحقق بوحي الفطرة وهدايتها، ولا تحتاج إلى تعليم معلّم.

٣. كل فكرة أو عمل تكون له جذور فطرية لا تخضع لتأثير العوامل السياسية والاقتصادية والجغرافية، بل هي تعمل وتتحقق بعيداً عن نطاق هذه العوامل وتأثيرها.

٤. الدعايات المكثفة والمستمرة ضد الأُمور الفطرية يمكن أن تضعفها وتحد من نموها ولكن لا تتمكن ـ أبداً ـ من استئصالها والقضاء عليها بالمرة.

هكذا تكون الأُمور الفطرية بينما تكون الأُمور العادية ـ على العكس ـ.

فهي محلية.

وهي تتأثر بالعوامل والمؤثرات المحيطية والبيئية.

وهي تخضع لتعليم معلم.

وأخيراً هي مما تتمكن الدعايات المضادة من استئصالها بالمرة.

والآن علينا أن نرى ما إذا كانت غريزة التديّن تتصف بالصفات والعلامات الأربع التي ذكرناها أو لا ؟

○ ١. البحث عن الله ظاهرة عالمية

لقد كشف التحقيق الكلّي الذي قمنا به في مطلع هذا الفصل كشف النقاب عن «عالمية» هذا الإحساس، ونعني حس البحث عن الله والانجذاب إلى ما وراء المادة «الميتافيزيقيا».

ونضيف هنا أنّ علماء التنقيب والآثار عثروا ويعثرون باستمرار ــ وخلال حفرياتهم ــ على معابد وهياكل للعبادة وأصنام تصور معبودات جميلة كان يتخذها البشر القدامى وتقدّسها الأجيال الغابرة البائدة، وتعود إلى أقدم العصور.

فها هو فريد وجدي يكتب في دائرة معارفه:

إنّ نتيجة التنقيبات في باطن الأرض تفيد أنّ الوثنية كانت من أظهر وأبرز الإدراكات البشرية، وكأنّ الاعتقاد بالمبدأ نشأ مع ظهور البشر جنباً إلى جنب. [١]

ويكتب «جان دايورث» الأُستاذ بجامعة كولومبيا حول الدين وأصالته في المجتمع البشري [٢]:

إنّك لن تجد أية ثقافة لدى أية أُمّة من الأُمم وقوم من الأقوام إلاّ ويكون في تلك الثقافة شكل من أشكال التديّن وأثر بارز للدين.

إنّ جذور التديّن ممتدة إلى أعماق التاريخ .. إلى الأعماق المجهولة من التاريخ السحيق البعيد غير المدون. [٣]

---

١. دائرة المعارف: مادة «إله» و «وثن».

٢. الدين في التجارب.

٣. المصدر السابق.

○ ٢. الفطرة هي الهادية إلى الله وليس التعليم

يستيقظ الشعور الديني في باطن كل إنسان ـ تماماً ـ كبقية الأحاسيس الباطنية دون معلم ودون إرشاد أو توصية من أحد.

فكما يحس الإنسان باطنياً وذاتياً في فترة من فترات حياته أو في كل الفترات بميل شديد إلى أُمور كالجاه أو الثروة أو الجمال أو الجنس وذلك تلقائياً ودون تعليم معلم، كذلك يستيقظ في باطنه «ميل إلى الله» وإحساس تلقائي يدفعه بدون إرادته إلى التفتيش عنه، وهو إحساس يتعاظم ويتزايد ويظهر ويتجلّى أكثر فأكثر أثناء البلوغ حتى أنّ علماء النفس يتفقون في أنّ بين «ازمة البلوغ» و «القفزة المفاجئة في المشاعر الدينية» في الفرد ارتباطاً وتلازماً لا ينكر .

ففي هذه الأوقات نشاهد نهضة قوية، واندفاعة شديدة في الشعور الديني حتى عند أُولئك الذين كانوا قبل تلك الفترة غير مكترثين بالدين وقضايا الإيمان.

ويبلغ الشعور الديني ذروته في سن السادسة عشرة حسب نظرية «استانلي هال».

وأمّا الأشخاص الذين سبق لهم أن تلقّوا تربية دينية في عهد الطفولة، فلا توجد لديهم مثل تلك النهضة المفاجئة، بل يمتد الشعور الديني الموجود قبل البلوغ إلى ذلك الوقت دونما مفاجأة.

إنّ ظهور الميل المفاجئ إلى الدين و إلى الله ومسائل الإيمان دون تعليم أو توجيه، لهو أحد الدلائل القاطعة على فطرية هذا الأمر، وكون هذا الإحساس يظهر فطرياً شأن بقية الأحاسيس الإنسانية الفطرية الأُخرى.

ولكن علينا أن لا نغفل عن نقطة مهمة وهي: أنّ هذا الإحساس، وكذا بقية الأحاسيس والمشاعر الإنسانية لو لم تحط بالمراقبة الصحيحة والرعاية اللازمة أمكن ـ بل من المحتم ـ أن تعروها سلسلة من الانحرافات وتتعرض للاعوجاج كما هو الحال عند الوثنيين وغيرهم ممن تركوا عبادة الله، وأخذوا بعبادة الآلهة.

○ ٣. الشعور الديني ليس وليد العوامل المحيطية

عندما نجد الشعور الديني منتشراً وسائداً في كل مكان وكل صقع من هذا العالم، وفي كل عصر من عصور التاريخ البشري، فإنّ من البديهي أن نستنتج أنّ هذا الشعور نداء باطني فطري لا محرك له سوى الفطرة، ولا مقتضي له سوى الجبلة.

لأنّه لو كان للظروف الجغرافية أو العوامل الأُخرى دخل في نشوء هذا الشعور، لوجب أن يوجد في مكان دون مكان، ولدى شعب دون شعب، ولدى طبقة خاصة دون أُخرى.

وبتعبير آخر لوجب أن يكون هذا الشعور لدى من تتوفر لديه الظروف الجغرافية أو السياسية أو الاقتصادية الخاصة دون من لا تتوفر فيه تلكم الخصوصيات. في حين أنّ الأمر على العكس من هذا تماماً، فالشعور الديني موجود في جميع المناطق ولدى جميع الشعوب وفي جميع أدوار التاريخ البشري الطويل .. وهذا هو بالذات شأن كل ما لا يخضع لتأثير العوامل الخارجية .. وبالتالي شأن كل أمر فطري.

وفي هذا الصدد يقول «بلورتاك» المؤرخ الإغريقي الشهير منذ نحو من ألفي سنة:

من الممكن أن نجد مدناً بلا أسوار ولا ملوك ولا ثروة ولا آداب ولا مسارح ولكن لم ير قط مدينة بلا معبد، أو لا يمارس أهلها عبادة. [١]

ويقول العالم الأثري الراحل الدكتور سليم حسن:

دلت البحوث العلمية البحتة الآن على أنّ لكل قوم من أقوام العالم عامة ـ مهما كانت ثقافتهم منحطة ـ ديناً يسيرون على هديه ويخضعون لتعاليمه. [٢]

○ ٤. الدعايات حدّدت هذا الشعور ولم تستأصله

لا شك في أنّ الدعايات المناوئة، في مقدورها أن تحد من نمو كثير من الأحاسيس والمشاعر الدينية، ولكنّها لا تستطيع ـ بتاتاً ـ أن تقضي عليها وتستأصلها.

وحتى الآن ورغم سيطرة الأفكار اليسارية على ما يقرب من ثلث عالمنا المعاصر ومحاولة البعض لحبس «الشعور الديني» في سجن الاستعمار الشيوعي أو القضاء عليه بالمرة [٣] فإنّ هذه الجهود المناوئة للدين لم تحقق أي قسط مهم من النجاح في القضاء على الدين، أو تفريغ قلوب أكثرية سكان هذا العالم من هذا الشعور.

فها هو الشعور الديني ـ في نفس الاتحاد السوفياتي البلد الشيوعي الأُم ـ رغم مرور أزيد من ستين عاماً على الثورة الشيوعية فيها لا يزال يحتفظ بمكانته في أعماق القلوب، ولذلك عمدت السلطات ـ في الأوان الأخير ـ إلى إعطاء بعض

---

١. بين العلم والدين: ٣٦.

٢. بين العلم والدين: ٢٥.

٣. حتى أنّ بعض الأحزاب التقدمية رفعت مؤخراً شعار: «القضاء على الدين دين».

الحريات للمسلمين والمسيحيين لإقامة شعائرهم الدينية.

وفعلت الصين مثل ذلك مؤخراً كما تنقل نشرات الأخبار ووكالات الأنباء.

كل ذلك برهان ساطع ودليل قاطع على أنّ الشعور الديني فطرة فطر عليها الناس، جميع الناس .. لا تمحوها الدعايات المناوئة، ولا أي شيء آخر، وإن كانت تقلل من اندفاعاتها وتحد من نموها، بعض الوقت، وبعض الشيء.

○ الثالثة: الشعور الديني أو البعد الرابع في الروح الإنسانية

إذا كان القرآن الكريم وأحاديث أئمّة الإسلام تعتبر الشعور الديني أمراً نابعاً من الفطرة، وراجعاً إليها.. وأمراً جبل عليه الإنسان يوم خلق فإنّ علماء النفس منهم خاصة يصفون هذا الشعور بأنّه «البعد الرابع» للروح الإنسانية.

وإذا تهافتت في الغرب نظرية الأبعاد الثلاثة للجسم إثر ظهور النظرية النسبية التي أضافت بعداً رابعاً للأجسام هو الزمان مضافاً إلى أبعاده الثلاثة المنظورة (وهي الطول والعرض والعمق) فقالت: كما أنّ الجسم لا يخلو من هذه الأبعاد الثلاثة كذلك لا يخلو من الزمن الذي هو وليد الحركة بما أنّ الأجسام في حركة دائمة.

أقول: كما تهافتت نظرية الأبعاد الثلاثة بظهور البعد الرابع للأجسام، كذلك مع اكتشاف الشعور الديني في الإنسان والاطلاع على أنّ هذا الشعور يمثل أحد العناصر الثابتة والطبيعية في الروح والنفس الإنسانية تهافتت النظرية القائلة بأنّ للروح الإنسانية ثلاثة أبعاد فحسب، وثبت في المآل أنّ في الروح والفطرة البشرية حسّاً آخر علاوة على الأحاسيس والغرائز الثلاث المعروفة، وهذا

الحس هو «حس التدّين» الذي لا يقل أصالة عن بقية الأحاسيس الأصيلة والمشاعر المتأصلة في وجود الإنسان .

وإليك فيما يلي بيان الغرائز والأحاسيس الثلاث باختصار :

○ ١ . غريزة حب الاستطلاع

وهذه الغريزة هي التي دفعت وتدفع الفكر الإنساني ـ منذ البداية ـ إلى البحث وإلى دراسة المسائل والمشاكل والسعي لاكتشاف المجهولات وفك الرموز واستكناه الحقائق. وهي الغريزة التي نشأت في ظلها العلوم والصناعات وتوسعت المعارف و تطوَّرت وتقدّمت ... وهي الغريزة التي ساعدت المكتشفين والمخترعين منذ القدم وكانت معواناً ومشجعاً لهم على مواصلة البحث المضني لاكتشاف ألغاز الطبيعة وأسرار الحياة وكشف القناع عنها، وتحمل كل الصعوبات والمتاعب في ذلك الطريق الوعر .

○ ٢ . غريزة حب الخير

وهي منشأ ظهور الأخلاق، ومعتمد الفضائل والسجايا الإنسانية والصفات النفسانية المتعالية.

وهي الغريزة التي تدفع الإنسان إلى أن يحب بني نوعه ويطلب العدل، والحق، والسلام.

وهي التي توجد في المرء نوعاً من الميل الفطري الباطني إلى الأخلاق النبيلة والسجايا الحميدة ونفوراً من الرذائل والصفات الذميمة.

○ ٣. غريزة حب الجمال

وهي منشأ الفنون الجميلة قديماً وحديثاً وسبب ظهور الأعمال الفنية في شتى مجالات الحياة.

○ ٤. غريزة التدّين

وتعني بأنّ كل فرد من أبناء الإنسان يميل بنحو ذاتي وفطري، وبحكم غريزته إلى الله ويميل إلى التدّين، وينجذب عفوياً إلى معرفة ما وراء الطبيعة والقوة الحاكمة على هذا الكون الذي يعيش ضمنه ويكون وجود الإنسان فرعاً من وجوده وجزءاً من أجزائه.

تلك القوة التي بيدها أمر العالم ويمكن أن تنقذه من البلايا، وتدفع عنه كل مكروه إن شاءت.

ولقد أوجد اكتشاف هذا الشعور وهذا البعد الأخير حركة عظيمة في الأوساط العلمية، إذ حط هذا الاكتشاف العلمي النفساني الهام من غرور ماديي القرن العشرين وكبريائهم.

فإذا كان إنكار ما وراء الحس «الميتافيزيقيا» دليلاً على الفهم والعلم والتحقيق ذات يوم، فقد أصبح هذا الأمر ـ بعد اكتشاف البعد الرابع ـ علامة الجهل والتعصب والتحجّر، والإنكار لأبده الحقائق الحاضرة.

وإذا كانت مقالة لينين حول الدين، تعتبر ذات يوم في نظر البعض أصلاً لا يقبل النقاش والجدل، وكانت جماهير السواد تتصور بأنّه قد اكتشف لغزاً وسراً عظيماً من أسرار الكون، فقد أصبحت هذه النظرية بعد اكتشاف البعد الرابع،

أي الشعور الديني الفطري، واحدة من السخافات والمهازل.

إنّ وجود البعد الرابع في الروح الإنسانية يثبت أنّ لجميع الميول الدينية عند الإنسان جذوراً ضاربة في أعماق الوجدان، وقد تجلى هذا الشعور في جميع أدوار الحياة البشرية حتى في تلكم الأدوار والمناطق التي لم تكن فيها مشكلة العامل ورب العمل [١] مطروحة بحال.

فقد كان هذا الشعور يدفع البشر في تلك الأدوار والمناطق إلى الله و إلى ما وراء الطبيعة.

كما أنّ آثار الشعور الديني لم تختف عن الكهوف والمغارات التي كان يسكنها الإنسان الأوّل .

هذا ونظائره يكشف بوضوح عن ملازمة هذا البعد للروح الإنسانية ملازمة الظل للشاخص، وملازمة الزوجية للأربعة ... وكأنّ التوجه إلى الله و إلى قضايا ما وراء الطبيعة نشيد غيبي لا يفتأ ينبع من الفطرة الإنسانية ..

نشيد لا يهدأ ...

○ الماركسيون وتقديس المبادئ الماركسية

رغم كل الدعايات المستمرة التي يقوم بها الماديون ضد «الدين» ووصمهم له بأنّه من عوامل الجمود والتأخر، وكونه منافياً للحرية الإنسانية ومانعاً من تقدم

---

١ . هذا هو رد تلويحي إلى ما يردّده الماديون الماركسيون حول الدين إذ يقولون: إنّ الدين لم يوجد إلاّ لإخماد ثورة العمال الكادحين على أرباب العمل.

ولكن بعد أن ثبت أنّ للدين جذوراً في ضمير البشر، وأنّه كان موجوداً حتى في النقاط التي لم يكن فيها خبر عن العامل ورب العمل لم يعد للنظرية الماركسية حول الدين أية قيمة.

البشرية في مجالات البناء الفكري والاجتماعي.

رغم كـل تلك الدعـايات المضادة لم يستطيعـوا أن ينبذوا الديـن والأفكار الدينية من أدمغة البشر ، أو يقلّلوا من تقديس المجتمعات المؤمنة لمعتقداتها.

وربما عـاب الماركسيون على المتـدينين ذلك التقـديـس المفرط لمعتقـداتهم والحال إنّ تقديس الماركسيين ـ أنفسهم ـ لمبادئ الماركسية ولمؤسسيها لم يقل، ولم يختلف عن معاملة المتديّنين لمعتقداتهم وكتبهم السماوية ومن جاء بها.

إنّ الماركسيين يعتبرون أُصول الماركسيـة وما جاء به وقـاله ماركـس وانجلز ولينين، أُموراً صحيحة مائة بالمائة، ويرون أنّها منزّهة عن أي غلط أو عيب وعارية عن أي اشتباه وخطأ، وإنّها قطعية لا يأتي الباطل من بين يديها ولا من خلفها ،ولا يمكن أن تتغيّر أو تتبـدل [1] تماماً كما يعتقـد المتديِّنون والإلهيـون في شأن الـوحي والكتب السماوية.

ويكفي لمعرفة مدى تقديس الشيوعيين والماركسيين لشخصياتهم ومؤسسي مبادئهم ما نشرتـه صحيفة البرافدا الناطقة بلسان الحزب الشيـوعي في ٢٦ أبريل ١٩٤٩م إذ قالت:

نحن نؤمن بثلاثة أشياء: كارل مـاركس، ولينين؛ وستالين، ولا نؤمن بثلاثة أشياء: الله ، والدين، والملكية الخاصة.

إنّهم يحرمون أية إعـادة نظر في المبادئ والأُصول الماركسيـة، ويصمون كل من يحاول ذلك بالردة الفكرية، والمروق من اللينينية الماركسية ... ويعتبرونه مرتداً حزبياً، تماماً كما يفعل المتدينون، إذ يعتبرون الانحراف عن التعاليم النبوية وإنكار

١. هذا رغم أنّ من أُصول المادية الديالكتيكية هو التغير المستمر في الأشياء !!!

بعض الضروريات الدينية سبباً للارتداد، ويعدون منكرها «مرتدّاً دينياً» ويهدرون دمه.

إنّ الاحترام الذي يلقاه مؤسسو الاشتراكية من قبل أتباعهم لا يختلف كثيراً عن احترام أتباع الديانات الإلهية للأنبياء والرسل إن لم يزدد عليه.

وغاية التفاوت بين السلوكين أنّ أتباع هذه الأحزاب والمبادئ المادية يحترمون قادتهم السياسيين ما داموا يحتلون المناصب، ففي مثل هذه الفترة تجدهم يصفون قادتهم بأنّهم «ملائكة الرحمة» و أنّهم «محطمو قيود الاستعمار والاستبداد» وأنهم «ملجأ الجماهير الكادحة» وما إلى ذلك من ألفاظ المديح والثناء.

ولكن ما أن أُقصي هؤلاء القادة من مناصبهم أو حان موتهم وأُودعوا باطن الأرض إلاّ ووجدت انعكاس الآية. فإذا بالأسياد المحترمين بالأمس المستحقين لأجمل وأسمى آيات المديح والثناء، ينهال عليهم كل ما في قاموس الشتائم من سباب واتهامات، فإذا بالقائد التقدمي يصبح رجعياً، ضد الكادحين، سفاكاً، خرق أُسس الماركسية وتجاوز عليها، واستهان بآراء الجماهير، إلى غير ذلك من الاتهامات الرخيصة !!!

وقد وجدنا ووجد العالم كله ـ طوال الفترة التي عشناها ـ نوعين متضادين من الوصف في حق ستالين .. فبينما كان يعد ذات يوم ملاكاً طاهراً مقدساً صار يعد في يوم آخر سفاكاً دموياً إلى درجة أنّ تماثيله أُزيلت من الساحات والميادين العامة في الاتحاد السوفياتي بعد موته [1].

---

١. بل وأُريد إخراج جثمانه للحرق انتقاماً، كما تتحدث عن ذلك بعض الكتب عن الاتحاد السوفياتي.

وها نحـن اليوم نشاهـد بدايات لنفس الموقـف في شأن «ماو»، وسـوف لن يمضي زمان طويل إلاّ ونجد «ماو» وقد أُصيب بما سبق أن أُصيب به سلفه ستالين المنكود الحظ.

إنّ الاحترام والتعظيـم الذي يظهـره أتباع الفلسفـة المادية لمؤسّسي أُصـول الماركسية كماركس وانجلز، لدليل قاطع على فطـرية سلسلة من المفاهيم كالخلود والأبدية.

فهذه المفـاهيم صحيحة في حد ذاتها وهـي أُمور قطعية مـائة بالمائة إلاّ أنّ القوم استخدموها في غير مواضعها خطأ.[١]

فبدل أن يستخدموا وصف الخلود والأبدية في حق «الوحي الإلهي» ويعتبروا الانحراف عن ذلـك الوحي ارتداداً، نجـدهم وصفوا «الماركسية» بـالخلود ونعتوا مؤسسيها بالأبدية فإذا بهم يواجهون ذلك التخبط الذريع.

ولو لم تكن مفاهيم كمفهوم الخلود والأبـدية أُموراً فطرية لما راح الماركسيون يطلقونها على هذا أو ذاك حتى ولو خطأ.

ثم إنّنا كثيراً مـا نجد الماركسيين يستخدمون في شعـاراتهم ونشراتهم ألفاظاً كـ «التضحيـة والفداء» في حين أنّ هـذه المفاهيم لا تتـلاءم مع أُصـول الماركسية لحصرها الوجود في «العالم المادي» وإنكارها لما وراء ذلك.

وإذا كنا نعلـم بأنّ الإنسان لا يعمـل شيئاً إلاّ لتحقيق منفعـة شخصية إلى

---

١. يقصد الأُستاذ بأنّ الإيمان الفطري بوجود أُمور خالدة وأبدية أمر صحيح وموجود في باطن البشر، وأنّ هنـاك بالفعـل أُموراً خـالـدة وأبديـة في الـوجود بيـد أنّ الماركسيين أخطأوا في استعمال هـذه الأوصاف فاستخدموها في غير مواضعها ـ الهادي ـ.

درجة أنّ المنافع الاجتماعية أيضاً لا يريدها الإنسان إلاّ لمنفعة نفسه، فلمن يضحي الماركسي ولمن يقدم نفسه فداء وهو لا يعتقد بالآخرة وما فيها من أجر وثواب؟!

أما يعتقد المنطق الماركسي بأنّ الإنسان يفنى بالموت فناء كاملاً ولا تعود منافعه إليه بعد موته؟

فماذا تعني التضحية والفداء عند الماركسيين؟

أليس ذلك يدل على أنّ دوافع التضحية والفداء أُمور فطرية متأصلة في ضمير الإنسان ووجدانه، وأنّ الماركسيين أخطأوا في طريقة استخدامها؟

○ المعنى الآخر لفطرية الإيمان بالله

وقد تفسر فطرية الإيمان بالله بنحو آخر إذ يقال: يكمن في قرارة كل إنسان عشق للكمال والخير المطلق لم يزل ولا يزال يدفع الإنسان إليه.

فإذا ما وجد الإنسان في نفسه ميلاً شديداً إلى العلم أو إلى الأخلاق أو الفن والجمال، فإنّ هذا الميل إنّما هو شعبة نابعة من ذلك العشق للكمال، وإشعاعة من إشعاعاته.

إنّ أوضح دليل على وجود مثل هذا العشق للكمال المطلق في باطن البشر هو أنّ أي كمال مادي لا يروي عطش الإنسان ولا يطفئ ظمأه.

فها هو الإنسان يسعى جهده ليبلغ إلى ما يريده من المناصب الرفيعة، ويظل يطمح إلى ما هو أعلى وأعلى حتى إذا نال ما أراد، فكّر في أن يسخّر قمة أعلى ممّا ناله وكلّما ازداد رقياً ازداد عطشاً وظماً وطموحاً أكثر فأكثر .

كل هذا ـ لو تأملنا ـ دليل واضح على أنّ للإنسان ضالة ينشدها أبداً،

ويبحث عنها باستمرار وقد كان يظنها في الكمالات المادية المزيجة بالنقائص والشرور وأنّها قادرة على إرواء ظمئه وغليله، ولكنّه كلّما خطا خطوة جديدة إلى الأمام رأى خلاف ما كان يتصوره ويتوقعه، ووجده دون ما يهواه ويعشقه.

إنّ عشق الكمال المطلق لدليل ـ حقاً ـ على وجود مثل هذا الكمال، ولدليل أيضاً على وجود رابطة قائمة بين الإنسان والكمال ذاك .

إنّ الوصول إلى ذلك الكمال وبلوغه يحتاج إلى تفكّر وتدبّر، وإلى السير في الطريق المؤدّي إليه، وإلى الرياضة الدؤوبة التي تشعل الجذوة الكامنة في أعماق النفس وتوجد في حناياه شغفاً أكبر وعطشاً أعمق، وتحوله بالتالي من باحث عن الله إلى واجد لله، ثم يتحول وجدانه لله إلى الشهود، واليقين الذي لا ينفذ إليه شك، ولا يتسلل إليه تردد وارتياب.

إنّ هذا الشهود ليس برؤية العين بل بعين البصيرة التي نوّه عنها في كلام الإمام علي عليه السلام إذ قال:

«لم تدركه العيون بمشاهدة العيان، بل تدركه القلوب بحقائق الإيمان»[1].

إنّ اليقين الحاصل للسالك والعارف في مسألة «وجدان الله» لهو أعلى من اليقين الحاصل من استخدام الجوارح والحواس، انّه نور لا ظلمة فيه، ويقين لا شك فيه، ولا تردد ولا احتمال ولا ظن.

والآن ما هو طريق الوصول إلى مثل هذا الكمال واليقين المطلق والشهود الأعلى؟

إنّ القرآن الكريم يشير بنحو ما إلى هذا الطريق في آية، إذ يقول:

---

١. نهج البلاغة: شرح محمد عبده، خطبة ١٧٤.

﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[١].

ففي هذه الآية وصفت العبادة والدعاء بكونها طريقاً للوصول إلى هذا اليقين والمعرفة القلبية اليقينية.[٢]

إنّ هذا اليقين هو غير اليقين الذي يحصل لكل العابدين .. إنّ هذا هو ذلك الشهود الذي يكون على غرار اليقين الحاصل من الاحتكاك بالمحسوسات الذي يكون من القوة بحيث يمنع من تطرق أي شك أو ترديد إليه.

وهذا الطريق ليس في وسع كل أحد سلوكه كيفما اتفق، بل لابد لسلوكه من التهيؤ اللازم الذي لا يوجد إلاّ عند القليلين من عباد الله المخلصين.

○ الشعور الديني الفطري في الأحاديث

نظراً للأهمية التي تتمتع بها مسألة فطرية الحس الديني في العلوم الإنسانية وردت بعض الأحاديث الصادرة من النبي الأكرم ﷺ، والأئمّة الطاهرين الصادقين عليهم السلام التي تتحدث عن ذلك وإليك طائفة منها:

١. صحيح البخاري في تفسير الآية ﴿فطرة الله . . .﴾ نقل الحديث التالي عن النبي ﷺ:

«ما من مولود إلاّ يولد على الفطرة ثم أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو

---

١. الحجر: ٩٨ ـ ٩٩.

٢. انّ التفسير المذكور في المتن للآية هو أحد المداليل والأبعاد التي يمكن استخراجها من الآية ولا ينافي تفسير بعض الأحاديث اليقين هنا بالموت.

يمجّسانه» ثم قال ﷺ: ﴿فَطرة الله التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾ [1].

وقد ورد في أحاديث أهل البيت عليهم السلام في تفسير آية الفطرة ما يقارب (١٥) حديثاً فسرت الفطرة بالتوحيد، وهي تفيد أنّ توحيد الله والإيمان بذاته ووجوده وصفاته ممّا جبل عليه البشر وعجنت به فطرته [2].

وربما فسرت بعض هذه الأحاديث الفطرة المذكورة في الآية بـ «الإسلام» و «معرفة الله» التي تعود في الحقيقة إلى المعنى السالف.

ونذكر هاهنا كل تلك الأصناف من الروايات مع الإشارة إلى ما هو مكرر منها:

أمّا ما صرح منها بالتوحيد فهي:

٢. سأل هشام بن سالم الإمام الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام عن معنى الفطرة فقال الإمام:

«فطرهم على التوحيد» [3].

وقد روى مثل هذا عن الإمام الصادق عليه السلام غير هشام كزرارة والعلاء بن فضيل ومحمد الحلبي وعبد الرحمن بن كثير مولى أبي جعفر .

٣. ما رواه زرارة عن الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام حينما سأله قائلاً: أصلحك الله، قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ فقال الإمام مجيباً:

---

١. التاج الجامع للأُصول: ٤/ ١٨٠، وتفسير البرهان: ٣/ ٢٦١، الحديث ٥.

٢ و ٣. راجع تفسير البرهان: ٣/ ٢٦١ ـ ٢٦٣، والتوحيد للصدوق: ٣٢٨ ـ ٣٣١.

«فطرهم على التوحيد [١] عند الميثاق على معرفته أنّه ربّهم». [٢]

وأمّا ما فسرت الفطرة فيه بالمعرفة فهي:

٤. ما عن زرارة أيضاً عن أبي جعفر الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام قال سألته عن قول الله عزّ وجل: ﴿حنفاء لله غير مشركين﴾ وعن الحنيفية، فقال الإمام:

«هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله».

ثم قال:

«فطرهم الله على المعرفة» [٣].

وقد أوضح الإمام الباقر المقصود بهذه المعرفة في رواية أُخرى رواها زرارة عنه أيضاً لمّا سأله عن نفس الآية فقال عليه السلام:

«فطرهم على معرفة أنه ربهم، ولولا ذلك لم يعلموا إذا سئلوا من ربهم ومن رازقهم» [٤].

وأمّا ما فسرت الفطرة بالإسلام فهي:

٥. ما عن عبد الله بن سنان، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام لمّا سأله عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ ما تلك الفطرة؟ قال الإمام:

---

١. انّ تفسير الدين المفطور عليه، في هذه الأحاديث بالتوحيد لا يدل على اختصاص الدين في الآية بالتوحيد خاصة بل أنّ ذكر التوحيد إنّما هو من باب ذكر أظهر المصاديق وأجلاها.

٢ و ٣ و ٤. نفس المصادر السابقة.

«هي الإسلام». [١]

ثم أوضح الإمام نفسه في رواية أُخرى عن عبد الله بن سنان أيضاً المقصود بالإسلام وأنّه هو التوحيد ومعرفة الله إذ قال عليه السلام:

«هي الإسلام فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد». [٢]

٦. سأل محمد بن حكيم الإمام الصادق عليه السلام عن المعرفة من صنع من هي؟ فقال عليه السلام:

«من صنع الله، ليس للعباد فيها صنع». [٣]

٧. سأل أبو بصير الإمام الصادق عليه السلام فقال الإمام عليه السلام:

«نعم وليس للعباد فيها صنع». [٤]

٨. ولقد تعرض الإمام علي عليه السلام إلى هذا المطلب «أي فطرية الاعتقاد بالله» في نهج البلاغة في أوّل خطبة فيه عندما ذكر بأنّ الأنبياء أُرسلوا لإثارة دفائن العقول، أي لإحياء ما هو مرتكز في عقول البشر وما هو كامن في حنايا فطرتهم من الاعتراف بوجود الله والإذعان بإلهيته، إذ يقول عليه السلام:

«فبعث الله فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويثيروا لهم دفائن العقول». [٥]

مع ملاحظة هذا الكلام العلوي يمكننا القول بأنّ المقصود من قول الله

---

١ و ٢. المصادر السابقة.

٣. أصول الكافي: ١ / ٨٥، ٩٣، ١٦٥.

٤. أصول الكافي: ١/ ١٦٣.

٥. نهج البلاغة: الخطبة الأُولى.

تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [١] في حق الرسول الأعظم ﷺ هو: أن يذكّر الرسول الأكرم الناس بما هو كامن ومودوع ـ أساساً ـ في فطرتهم..أو أنّ هذا هو أحد أبعاد الآية ومعانيها ـ على الأقل ـ .

٩. ما دار بين رجل و الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام .. قال الرجل: يابن رسول الله دلّني على الله ما هو؟ فقد أكثر عليّ المجادلون وحيّروني.

فقال له الإمام : «يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟» قال: نعم، قال: «فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟» قال: نعم.

قال: «فهل تعلّق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك؟» قال: نعم.

قال الصادق عليه السلام : «فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث» [٢].

○ تنبيه

دلّت الأبحاث الماضية على أنّ للإنسان إدراكات فطرية منذ أن يولد، وهي تواكب جميع مراحل حياته، وتتكامل بتكامل وجوده وتتفتح بتفتح مشاعره .. ولكن ربّما يتوهم أنّ هذا منقوض بقوله تعالى:

﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [٣].

---

١. الغاشية: ٢١.

٢. بحار الأنوار: ٣/ ٤١، نقلاً عن معاني الأخبار للشيخ الصدوق.

٣. النحل: ٧٨.

فهذه الآيـة تؤيد مـا ذهب إليه علماء النفس مـن خلو صفحة النفـس من المعلومات في بدء تكونها، بلا فرق بين العلوم الفطرية وغيرها.

والجواب عن هـذا واضح بعـد الوقـوف على مقدمـة وهي: انّ التصـورات والتصديقات إمّا كسبية أو بديهية، والكسبيـة إنّما يمكن تحصيلها بواسطة تركيب البديهيات فلابد من سبق هذه العلوم البديهية.

أمّا العلـوم البديهية فلـم تكن حاصلـة في نفوسنـا، بل حصلت هـي أيضاً بمعونة الحواس كالسمع والبصر، فالطفـل إذا أبصر أو سمع شيئاً مرّة بعد أُخرى ارتسمت ـ في ذهنه ـ ماهيّة ذلك المبصر أو المسموع، وكذا القول في بقية الحواس.

فا لمدركات على قسمين: ما يكون نفس حضورها موجباً تاماً في جزم الذهن باسنـاد بعضها إلى بعض كما إذا حضر في الذهـن إنّ الواحد ما هـو ؟ وانّ نصف الاثنين ما هو ؟ كان حضور هذين التصوّرين في الـذهن علّة تامة في جزم الذهن بأنّ الواحد محكوم عليه بأنّه نصف الاثنين وهذا القسم هو عين العلوم البديهية.

والقسم الثاني ما لا يكون كذلـك، وهو العلوم النظرية، مثلما إذا أُحضر في الذهـن انّ الجسم مـا هو ؟ وإنّ المحدث مـا هو؟ فإنّ مجرد هـذين التصـوّرين لا يكفي في جـزم الذهـن بأنّ الجسـم محدث بل لابـد فيه مـن دليل منفصـل وعلوم سابقة.

وهذا هو الملاك في تقسيم العلوم إلى بديهية وكسبية [١].

والآية ناظرة إلى العلوم الحصولية التي تنقسم إلى البديهي والنظري لا العلوم الحضورية مثل علم النفس بذاتها، ولا العلـوم الفطرية التي ليس لها إلاّ قوة العلم

١. راجع مفاتيح الغيب للرازي: ٥/ ٣٤٩.

وإنّما تنفتـح إذا خرج الإنسـان إلى هذا العـالم واعمـل حواسـه، ولامس الحقيقـة الخارجية، فعند ذاك ينقلب ما هو علم بالقوة إلى العلم بالفعل.

وصفـوة القول: إنّ هنـاك في النفـس البشرية سلسلـة مـن المعلومـات على صورة خمائر تتجلّـى وتظهر وتتفتـح شيئاً فشيئـاً مع مـرور الزمـن ومع احتكـاك الإنسان بالوقائع الخارجية ولا يسمّى هذا علماً فعلياً وإدراكاً حاضراً.

وبالتـالي فالآية نـاظرة إلى ذلك .. أي انّ الإنسـان منذ يخرج من بطـن أُمّه ليس فيـه علم فعلي ولا ينـافي وجود مـا يشبه خمائر العلـوم التي تحتـاج إلى أرضية للتفتح والظهور .

الفصل الثاني

الله وعالم الذر

○ ما هو عالم الذر وما هو الميثاق؟

١. استعراض الآيات أوّلاً.

٢. نقاط جديرة بالاهتمام.

٣. آراء العلماء حول «الميثاق في عالم الذر».

٤. النظريّة الأُولى المستندة إلى الأحاديث.

٥. انتقادات على هذه النظرية .

٦. النظرية الثانية.

٧. إشكالات على هذه النظرية .

٨. النظرية الثالثة.

٩. أسئلة حول هذه النظرية .

١٠. بحث حول الأحاديث الواردة في تفسير الآية.

○ استعراض الآيات أوّلاً

قبل أن نعطي رأينا في حقيقة ذلك العالم وواقع ذلك الميثاق المأخوذ في العالم المذكور، ولأجل أن نتجنب اتخاذ أي موقف قبل دراسة ومراجعة الآية المرتبطة بهذا الموضوع يتعين علينا استعراض هذه الآية، أوّلاً، لكي ندفع القارئ نفسه إلى التأمل فيها والتفكير حولها لمعرفة معنى هذه الآية ومغزاها.

وإليك فيما يأتي نص الآية المتعلّقة بالموضوع مضافاً إلى آيتين لاحقتين لها:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ * وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[1].

○ نقاط جديرة بالاهتمام

١. لقد وردت لفظة (الذرية) في (١٨) موضعاً آخر ما عدا هذا الموضع أيضاً.. والمقصود بها في كل تلك الموارد هو: «النسل البشري» وليس في ذلك خلاف، انّما وقع الخلاف في أصل هذه اللفظة وانّها مأخوذة من ماذا؟

---

١. الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٤.

فذهب فريـق إلى أنّ لفظة «الذرية» مشتقة من «الـذرء» بمعنى الخلق، وفي هذه الصورة تكون الذرية بمعنى: المخلوق.

وذهب فـريق آخـر إلى أنّها مشتقة مـن «الذر» بمعنـى الكائنـات الصغيرة الدقيقة جداً كذرات الغبار وصغار النمل.

وذهب فريق ثالث إلى أنّها مأخـوذة من «الذرو» أو «الذري» بمعنى التفرّق والانتشـار وانّما تطلق «الـذريـة» على ولد آدم ونسلـه لتفـرقهم على وجـه الأرض وأكناف البسيطة (١).

٢. تستعمل لفظة الذرية ـ غالباً ـ في الأولاد الصغار مثل قوله تعالى:

﴿وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ﴾ (٢).

وقد تستعمل في مطلق الأولاد مثل قوله سبحانه :

﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ﴾ (٣).

كما أنّها قد تستعمل في فرد واحد مثل قوله سبحانه :

﴿هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾ (٤).

وفيها يطلب زكريا ولداً صالحاً (٥).

وقد تستعمل في الجمع مثل قوله تعالى:

---

١. راجع في هذا الصدد: مفردات الراغب مادة «ذرو»، ومجمع البيان: ١/ ١٩٩ تفسير آية ﴿قال ومن ذريتي﴾.

٢. البقرة: ٢٦٦. ٣. الأنعام: ٨٤. ٤. آل عمران: ٣٨.

٥. ويؤكد هذا أنّ طلب زكريـا تكرر في آية أُخرى بلفظ «ولي» إذ يقول: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ (مريم : ٦).

﴿وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ﴾[1].

٣. يجب المزيد من الدقة والعناية في عبارة الآية ....

فالآية تفيد أنّ الله أخذ من ظهور كل أبناء آدم، أنسالهم وذرياتهم، وليس من ظهر آدم وحده.

وذلك بدليل أنّ الله تعالى يقول:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ .

ولم يقل: وإذ أخذ ربك من آدم .. وعلى هذا الأساس فإنّ مفاد هذه الآية هو غير ما هو معروف عند المفسرين الذاهبين إلى أنّ الذرية أُخذت من ظهر آدم فحسب.

٤. تصرح الآية بأنّ الله أخذنا شهداء على أنفسنا، وأننا جميعاً اعترفنا بأنّه إلهنا، وانّ هذا الاعتراف كان بحيث لم يبق من ذكراها في ذاكرتنا شيء.

٥. كما تفيد الآية بأنّ هذا الاستيثاق والاستشهاد سيسد باب العذر في يوم القيامة في وجه المبطلين والمشركين، فلا يحق لهم بأن يدّعوا بأنّهم لم يعطوا مثل هذه الشهادة، ولم يكن عندهم علم بمثل هذا الميثاق والاعتراف كما يشهد به قوله سبحانه:

﴿أو تقولوا إنّما أشرك آباؤنا من قبل ...﴾ .

من هنا يتخذ المفاد لنفسه شكلاً خاصاً وطابعاً مخصوصاً.

فمن جانب لم يك عندنا أي علم بهذا الميثاق والاعتراف.

---

١. الأعراف: ١٧٣.

فمن جانب آخر لا يحق لنا أن ندعي الغفلة عن هذا الميثاق، وعن مثل هذا الإقرار كما تقول الآية:

﴿أن تقولوا يوم القيامة إنّا كُنّا عن هذا غافِلين﴾ .

أي أن لا تقولوا. (١)

في هذه الصورة ينطرح هذا السؤال:

كيف يمكن أن يسد اقرار لا نعلم به هنا أبداً (باب العذر) علينا؟!

وكيف يمكن أن نلزم بميثاق لا نتذكره وعهد لا نعرف عنه شيئاً؟!

وبعبارة أُخرى: إنّنا ـ لا شك ـ لا نعلم مثل هذا الميثاق على نحو العلم الحصولي، في حين أنّ الآية (١٧٢) تقول بمنتهى الصراحة والتأكيد: إنّه لا حق لأحد أن يغفل أو يتغافل عن هذا الميثاق ... فكيف تتلاءم هذه الغفلة وعدم تذكرنا له في هذه الدنيا مع قوله تعالى: ﴿أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين﴾؟

٦. لا شك أنّ الخطاب في هذه الآية أمّا موجه إلى النبي ﷺ وأمّا إلى

---

١. إنّ للمفسرين في أمثال هذه الآية مذهبين:

أحدهما: تقدير لا ، ففي مثل قوله سبحانه :

﴿يُبَيّنِ ٱللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلّوا﴾ (النساء: ١٧٦) قالوا: إنّ المعنى هو أن لا تضلّوا.

فهم جعلوا قوله: ﴿أَنْ تَضِلُّوا﴾ مفعولاً له ليبين، بنحو «التحصيلي» فيكون المعنى «يبيّن الله لكم لأجل أن لا تضلوا».

الثاني: عدم تقدير لا وجعل المفعول له من باب «الحصولي» كقول القائل ضربته لسوء أدبه ، أي لوجود هذا وحصوله فعلاً ضربته.

فيكون معنى الآية السابقة هو «يبين الله لوجود الضلالة فيكم» ومنه يعلم حال الآية المبحوثة عنها، فيجوز فيها وجهان.

عامة البشر.

وحتى لو كان صدر الآية موجهاً إلى النبي ﷺ إلاّ أنّ ذيلها ـ لا ريب ـ موجه إلى عامة البشر.

إنّ القرآن يريد بهذا الخطاب أن يلفت أنظارنا إلى حادث حدث قبل الخطاب لا حينه ولا بعده بدليل مجيء إذ في مطلع الآية.

فـ «إذ» تستعمل فيما إذا كان ظرف الحادثة هو الماضي، ومعناها «واذكر إذ» وقعت هذه الحادثة في الماضي.[1]

○ آراء العلماء حول الميثاق في عالم الذر

إنّ غاية ما يفيده ظاهر آية الميثاق المطروحة هنا على بساط البحث هو أنّ الله أخذ من بني آدم ميثاقاً وعهداً على الإقرار بربوبيته .. وأمّا كيفية هذا الميثاق فلم يرد ـ في الآية المذكورة ـ أي توضيح بشأنها ... ولأجل هذا اختلف المفسرون المسلمون حول حقيقة هذا الميثاق.

وفيما يلي عرض للآراء المطروحة حول هذا المطلب:

○ النظرية الأُولى المستندة إلى الأحاديث

وتقول هذه النظرية ـ والتي لها سند حديثي ـ إنّ الله أحضر أبناء آدم عند خلقه، من صلبه على هيئة كائنات ذرية صغيرة الحجم جداً وأخذ منهم الميثاق

---

١. تقدير «اذكر» في هذه المواضع لإراءة ماضوية الحادثة، وإن كان غير محتاج إليه حسب القواعد الأدبية فإنّ «إذ» ظرف مهمل غير مقيد بشيء.

قائلاً لهم: «ألست بربكم؟ فقالوا: بلى»[١] ثم أعادهم إلى صلب آدم عليه السلام، وقد كانت هذه الكائنات الدقيقة الحجم ذات شعور وعقل كافيين آنئذ، وقد سمعت ما قال الله لها وأجابت على سؤاله، وقد أخذ هذا الإقرار من بني آدم ليغلق عليهم باب الاعتذار والتعلّل يوم القيامة.

وهذه النظرية اتخذت باعتبار أنّ لفظة «ذرية» مشتقة من مادة «ذر» واختارها جمع من المفسرين.

○ انتقادات على هذه النظرية

١. انّ أوضح دليل على قصور هذه النظرية هو عدم موافقتها للمدلول الظاهري للآية، لأنّ ظاهر الآية ـ كما قلنا في النقطة الخامسة ـ يفيد أنّ الله أخذ من ظهور كل أبناء آدم ذرّيتهم، لا من آدم وحده.

ولأجل هذا قال سبحانه: ﴿من بني آدم﴾ ولم يقل من آدم.

كما أنّ الضمائر جاءت في صيغة الجمع: ﴿من ظهورهم﴾، ﴿ذرّيتهم﴾ لا المفرد.

وعلى هذا الأساس لا تطابق هذه النظرية مفاد الآية في هذه الناحية.

٢. إذا كان قد أخذ هذا الميثاق من بني آدم وهم في كامل وعيهم، فلماذا لا يتذكره أحد منّا؟

وأجيب عن هذا الإشكال بأنّ ما هو منسي ومغفول عنه هو «وقت هذا

---

١. راجع مجمع البيان: ٣/ ٤٩٧ طبع صيدا، وتفسير الفخر الرازي: ٤/ ٣٢٠ طبع مصر عام ١٣٠٨هـ.

الميثاق والإقرار» وليس نفس الميثاق والإقرار والاعتراف، بدليل ما يجده كل إنسان في ذاته من ميل فطري إلى الإذعان بوجود الله وربوبيته، ولا شك أنّ هذا هو امتداد طبيعي لذلك الإقرار المأخوذ في عالم «الذر».

لكن هذا الجواب ليس بوجيه جداً كما تصوّر أصحابه، لأنّه ليس من المعلوم أنّ ما نجده من «الميل الفطري» إلى الله في ذواتنا يرتبط حتماً بمثل ذلك الميثاق.. بل ربما يكون نتيجة «فطرية وجود الله وربوبيته» وبداهتهما.

وما يقال من أنّ الفاصل الزمني الطويل هو الذي كان سبباً لنسيان الميثاق المذكور ليس بصحيح كما يظهر.

لأنّ طول هذا الفاصل لا شك أقل ـ بكثير ـ من طول الفاصل الزمني بين الإنسان في الدنيا ويوم القيامة على حين نجد أنّ الإنسان لا ينسى ما شاهده من حوادث في الدنيا فهاهم أهل الجنة ـ مثلاً ـ يقولون لأهل النار:

﴿أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً فَهَلْ وَجَدْتُّم مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً قَالُوا نَعَمْ﴾.[1]

ونظير ذلك قول بعض أهل الجنة:

﴿إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ [أي في الدنيا] * يقول ءَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ﴾.[2]

ومثله قول بعض أهل النار:

﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لا نَرَى رِجَالاً كُنَّا نَعُدُّهُمْ [أي في الدنيا] مِنَ الأَشْرَارِ﴾.[3]

---

١. الأعراف: ٤٤.

٢. الصافات: ٥١ ـ ٥٢.

٣. ص: ٦٢.

وغير ذلك من الآيات الدالة على تذكر أهل القيامة لما جرى لهم في العالم الدنيوي ممّا يدلّ على عدم نسيان الحوادث رغم طول الفاصلة الزمنية.

٣. انّ الهدف من أخذ الميثاق ـ أساساً ـ هو أن يعمل الأشخاص بموجب ذلك الميثاق، والعمل فرع للتذكّر، فإذا لم يتذكّر الشخص أي شيء من هذا الميثاق، فكيف ترى يصح الاحتجاج به عليه، وكيف يمكن دفعه إلى العمل وفقه؟

على أنّنا بعد أن كتبنا هذا، وقفنا على كلام للعلاّمة الشريف المرتضى في (أماليه) وهو ينص على ما ذكرنا حيث أبطل هذا الرأي إذ قال:

«وقد ظن بعض من لا بصيرة له ولا فطنة عنده، أنّ تأويل هذه الآية : أنّ الله استخرج من ظهر آدم عليه السلام جميع ذريته وهم في خلق الذر، فقررهم بمعرفته وأشهدهم على أنفسهم.

وهذا التأويل ـ مع أنّ العقل يبطله ويحيله ـ مما يشهد ظاهر القرآن بخلافه، لأنّ الله تعالى قال: ﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم﴾ ولم يقل من آدم وقال: ﴿من ظهورهم﴾ ولم يقل: من ظهره، وقال: ﴿ذرّيّتهم﴾ ولم يقل: ذريته.

ثم أخبر تعالى بأنه فعل ذلك لئلا يقولوا يوم القيامة أنّهم كانوا عن ذلك غافلين أو يعتذروا بشرك آبائهم، وأنّهم نشأوا على دينهم وسنتهم».

ثم يقول الشريف المرتضى:

«فأمّا شهادة العقول فمن حيث لا تخلو هذه الذرية ـ التي استخرجت من ظهور آدم عليه السلام فخوطبت وقررت ـ من أن تكون كاملة العقول مستوفية لشروط التكليف أو لا تكون، فإن كانت بالصفة الأُولى وجب أن يذكر هؤلاء بعد خلقهم

وإنشائهم، وإكمال عقولهم ما كانوا عليه في تلك الحال، وما قرّروا به واستشهدوا عليه، لأنّ العاقل لا ينسى ما جرى هذا المجرى وأن بعد العهد وطال الزمان وليس أيضاً لتخلل الموت بين الحالتين تأثير .

على أنّ تجويز النسيان عليهم ينقض الغرض في الآية، وذلك لأنّ الله تعالى أخبر بأنّه إنّما قرّرهم وأشهدهم لئلاّ يدّعوا يوم القيامة الغفلة عن ذلك وسقوط الحجة عنهم فيه، فإذا جاز نسيانهم له عاد الأمر إلى سقوط الحجة وزوالها، وإن كانوا على الصفة الثانية من فقد العقل وشرائط التكليف قبح خطابهم وتقريرهم وإشهادهم وصار ذلك عبثاً قبيحاً يتعالى الله عنه» .[1]

٤ . انّ هذه النظرية تؤول إلى نوع من القول بالتناسخ الذي بطلانه من ضروريات الدين، لأنّه يعني ـ على أساس هذه النظرية ـ أنّ الإنسان أتى إلى هذه الدنيا قبل ذلك، ثم بعد العيش القصير ارتحل ثم عاد بصورة تدريجية إلى هذه الدنيا مرة ثانية .. وهو التناسخ الذي أبطله المحقّقون والعلماء المسلمون.[2]

ويبقى ها هنا سؤال وهو : إذا كانت هذه النظرية تواجه تلك الإشكالات وتعاني من هذا القصور، فما هو مصير الأحاديث والروايات التي تسند هذه النظرية؟! وسيوافيك حق المقال فيها.

---

١. الأمالي: ١/ ٢٨ـ ٢٩.

٢. هذه الانتقادات الأربعة نقلها صاحب مجمع البيان من المحققين الإسلاميين في: ٤/ ٤٩٧. وذكرت أيضاً في الميزان بالإضافة إلى انتقادات أُخرى، راجع لذلك: ٨/ ٣٢٥ ــ ٣٢٧، كما وذكرت هذه النظرية في تفسير الرازي مع اثني عشر إشكالاً فراجع : ٤/ ٢٢١ ـ ٢٢٢.

○ النظرية الثانية

يحمل بعض المفسرين (وعلى رأسهم: الرماني وأبو مسلم وفريق آخر) هذه الآية على: التوحيد الفطري، ويفسرونها بهذا التفسير.

فهم يقولون: يحط الإنسان قدميه في هذه الدنيا، وهو ينطوي على سلسلة من الغرائز والاستعدادات، وسلسلة من الحاجات الطبيعية والفطرية إلى جانب سلسلة من المدركات العقلية.

فهو [أي الإنسان] عند نزوله من صلب أبيه إلى رحم أُمّه، وعند انعقاد نطفته لا يكون أكثر من ذرة، ولكن هذه الذرة تنطوي على استعدادات وقابليات جديرة بالاهتمام .. ومن جملة تلكم الاستعدادات هي قابليته لمعرفة الله التي تنمو وتتكامل مع تكامل هذه الذرة وجنباً إلى جنب مع تكامل سائر استعداداته الأُخرى حتى تنتقل في المآل من مرحلة «القوة» إلى مرحلة «الفعلية» والكمال.

وبعبارة أُخرى، فإنّ الإنسان يولد وقد أُودعت في كيانه «غريزة معرفة الله» والتوجه إلى ما وراء الطبيعة بشكل سر إلهي مزروع في أعماق البشر بحيث لو لم تنله يد خارجية لنمت غريزة «الميل إلى معرفة الله» في فؤاد الإنسان ولما انحرف عن جادة التوحيد مطلقاً إلى درجة أنّ علماء النفس اعتبروا «الشعور الديني» هذا أحد أبعاد الروح الإنسانية ووصفوه بمثل هذا البعد، إذ قال أحدهم في تعريف الإنسان بأنّه «حيوان ميتافيزيقي».

وفي الحقيقة أنّ هذا الشعور الديني الغريزي رسم في ضمير الإنسان بقلم التكوين على غرار بقية الغرائز والأحاسيس الموجودة في الإنسان وهي [أي غريزة الشعور الديني] تنمو وتنضج مع نمو الإنسان وتكامله.

وبعبارة ـ ثـالثة ـ : فإنّ الله أخرج أبنـاء الإنسان من ظهور آبـائهم إلى بطون أُمهـاتهم وقد جعـل تكوينهـم بنحو خـاص بحيث يعـرفون ربهم دائماً، ويحسّـون باحتياجهم إليه تعالى.

وعندما يحس الإنسـان باحتياجه إلى الله، ويجد نفسـه غارقاً في التوجـه إليه سبحانـه فساعتئذ يكـون وكأنّه يقـال له: ألسـت بربكم؟ فيقـول البشر: بلى أنت ربي.[1]

خلاصة القول: إنّ الإنسان خلق مؤمناً بالله بمقتضى الفطرة الإلهية السليمة الموهوبة لـه، وسيظل بمعونة العقل الهادي إلى الله يبحث عـن الله ويطلبه ويسأل عنه، ويظل يواصل هذه المسيرة ما لم يعقه عائق ولم يمنعه مانع.

وعلى هذا فـإنّ الميثاق المذكـور في الآية لم يكـن ميثاقـاً تشريعياً وعلى نحـو الخطاب والجواب اللفظيين، بـل هو ميثـاق تكويني فطـري، وجوابـه ـ كـذلك ـ تكويني فطري.

على أنّ مثل هذا النـوع من الحوار والاستيثاق شائع جداً في القـرآن الكريم وكذا في محاوراتنا اليومية.

ففي المثـال يقال: إنّ الله أعطـانا البصر وأخذ منّـا الميثاق بـأن لا نسقط في البئر.

أو كما يقال: إنّ الله أعطـانا العقل وأخـذ منّا العهـد بأن نميّز بـه الحق عن

---

١. راجع لمعرفة هذه النظرية: الميـزان: ٨/ ٣٣٣ طبع طهران، وتفسير الفخر الرازي: ٤/ ٣٢٢ ومجمع البيان: ٤/ ٤٩٨، طبـع صيدا، وفي ظلال القرآن: ٩/ ٥٨ ــ ٥٩، وقد جعل الأخير وقـت استقرار الخلية البشرية في رحم الأُمّ موعد ذلك الميثاق.

الباطل.

ويقول القرآن الكريم حول السماوات والأرض:

﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾. [1]

وهذا النوع من الكلام وتوجيه الخطاب إلى السماوات والأرض الفاقدة للشعور والإدراك والعقل ليس إلاّ عن طريق التكوين .. فيكون معنى هذه الآية هو أنّ السماء والأرض خاضعتين ـ تكوينياً ـ لمشيئة الله وإرادته، وأنّهما تجريان وفق سننه التي شاءها لهما [2].

ونقل من بعض بلغاء العرب وخطبائهم مقال من هذا القبيل إذ قال:

«سل الأرض من شق أنهارك وغرس أشجارك، وأينع ثمارك، فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً». [3]

ولهذا الرأي شاهد قرآني وحديثي:

أمّا الشاهد القرآني فهو قوله سبحانه : ﴿فطرة الله التي فطر الناس﴾ الذي يمكن أن يكون مبيناً لهذه الآية .

وغاية التفاوت ما بين الآيتين هي: أنّ آية ﴿فطرة الله﴾ تقول بإجمال: أنّ الشعور الديني عجن بفطرة البشر وخلقته من دون أن تعين الآية زماناً، في حين أنّ الآية ـ المبحوثة هنا ـ تتحدث عن تحقّق هذا السر الإلهي في كيان الإنسان في بدء تكوينه وظهوره، أي أنّ الإنسان كان ينطوي فطرياً وتكوينياً على هذا السر الإلهي

---

١. فصلت: ١١.

٢. سيوافيك حق المقال في الآية في فصل سريان العلم في الموجودات.

٣. مجمع البيان: ٤/ ٤٩٨ طبع صيدا.

منذ أن كان موجوداً ذرياً صغيراً في رحم أمّه .. وكأنّ أوّل خلية إنسانية تستقر في رحم الأُم تنطوي على هذه الوديعة الإلهية وهي «غريزة الميل والانجذاب إلى الله».

وإذا أردنا أن نتحدث عن ذلك بلغة العلوم الطبيعية لزم أن نقول:

إنّ جينات الخلية لدى كل إنسان تحمل بين جوانحها هذه الخاصية الروحية، وإنّ هذه الخاصية تنمو وتتكامل مع تكامل الخلية ونموها.

هذا مضافاً إلى أنّ هذه النظرية تنطبق مع ما جاء في حديث معتبر السند من أنّ عبد الله بن سنان يقول سألت أبا عبد الله ـ الصادق ـ عليه السلام، عمّا هو المقصود من الفطرة؟ فقال:

«هي الإسلام فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: ألست بربكم و فيه المؤمن والكافر». [1]

وإنّ للشريف الرضي كلاماً لعله يشير إلى أنّه اختار هذه النظرية إذ قال:

«إنّه تعالى لما خلقهم وركبهم تركيباً يدل على معرفته ويشهد بقدرته، ووجوب عبادته، وأراهم العبر والآيات، والدلائل في أنفسهم وفي غيرهم كان بمنزلة المشهد لهم على أنفسهم وكانوا في مشاهدة ذلك ومعرفته ـ على الوجه الذي أراده الله تعالى وتعذر امتناعهم منه وانفكاكهم من دلالته ـ بمنزلة المقر المعترف وان لم يكن هناك إشهاد ولا اعتراف على الحقيقة، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: **﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾** [2] وإن لم يكن منه تعالى قول على الحقيقة ولا منهم جواب، ومثله

---

١. تفسير البرهان: ٣/ ٤٧ في تفسير آية ﴿فِطْرَةَ اللهِ﴾ الحديث ٧.

٢. فصلت: ١١.

قوله تعالى: ﴿شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ﴾ (١) ونحن نعلم أنّ الكفار لم يعترفوا بالكفر بألسنتهم وإنّما لما ظهر منهم ظهوراً لا يتمكنون من دفعه كانوا بمنزلة المعترفين به ومثل هذا قولهم:

«جوارحي تشهد بنعمتك وحالي معترفة بإحسانك» .(٢)

ثم إنّ سيدنا الحجة شرف الدين ممن ذهب إلى هذا المذهب إذ قال رحمه الله:

«واذكر يا محمد للناس ما قد وثقوا الله عليه بلسان حالهم التكويني من الإيمان بالله والشهادة له بالربوبية وذلك ﴿إذ أخذ ربّك﴾ أي حيث أخذ ربك جل سلطانه ﴿من بني آدم﴾ أي ﴿من ظهورهم ذرّيتهم﴾ فأخرجها من أصلاب آبائهم نطفاً، فجعلها في قرار مكين من أرحام أُمهاتهم ثم جعل النطف علقاً ثم مضغاً ثم عظاماً ثم كسا العظام لحماً ثم أنشأ كلاً منهم خلقاً سوياً قوياً في أحسن تقويم سميعاً بصيراً ناطقاً عاقلاً مفكّراً مدبّراً عالماً عاملاً كاملاً ذا حواس ومشاعر وأعضاء أدهشت الحكماء، وذا مواهب عظيمة وبصائر نيرة تميّز بين الصحيح والفاسد والحسن والقبيح وتفرق بين الحق والباطل فيدرك بها آلاء الله في ملكوته وآيات صنعه جل وعلا في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار ... وبذلك وجب أن يكونوا على بيّنة قاطعة بربوبيته، مانعة عن الجحود بوحدانيته فكأنّه تبارك وتعالى إذ خلقهم على هذه الكيفية قررهم ﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾ فقال لهم: ﴿ألست بربكم﴾ وكأنّهم ﴿قالوا بلى شهدنا﴾ على أنفسنا لك بالربوبية .. نزولاً على ما قد حكمت به عقولنا وجزمت به بصائرنا حيث ظهر

---

١. التوبة: ١٧.

٢. الأمالي: ١/ ٣٠

لديها أمرك ... فلا إلـه إلاّ أنت خلقتنا من تراب ثم أخرجتنـا من الأصلاب فلك الحمد إقراراً بربوبيتك ...

ثـم يقول: هـذا كلّه مـن مرامـي الآيـة الكريمـة، وإنّما جاءت على سبيـل التمثيل والتصوير تقريباً للأذهـان إلى الإيمان وتفنّناً في البيان والبرهان، وذلك ممّـا تعلوا به البلاغـة فتبلغ حد الإعجاز .. ألا ترى كيف جعـل الله نفسه في هذه الآية بمنزلة المشهد لهم، على أنفسهم وجعلهم بسبب مشاهدتهم تلك الآيات وظهورها في أنفسهم بمنزلة المعترف الشاهد وإن لم يكن هناك شهادة وإشهاد .

وباب التمثيل واسع في كلام العرب ولا سيما في الكتاب والسنّة» .[١]

○ إشكالات هذه النظرية

هذه النظرية وإن كانت أفضل مـن سابقتها، إلاّ أنّها رغم ذلك لا تخلو من نقود وإشكالات نذكر طرفاً منها:

١ . أنّ ظاهر الآية المبحوثة هنا حاك عـن أنّ حادثة أخذ الميثاق قد تحقّقت في الزمن السابق بدليل قوله : ﴿وإذ أخذ﴾ .

ولفظة ﴿إذ﴾ تستعمل في الماضي، وإذا ما اتفـق أن استعملت في المستقبل كان ذلك تجوزاً ولعنـاية خاصة اقتضاهـا المقام مثل: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَا عِيسَىٰ ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[٢]،فإنّ من المسلّم أنّ الباري تعالى لم يقل هذا الكلام لعيسى بن مريم في الماضي، وإنّما سيقوله له في المستقبل [أي في يوم القيامة] ... ويسـوغ استعمال «إذ» و «قال» في المستقبل كون

١. فلسفة الميثاق والولاية: ٣ ـ ٥.

٢. المائدة: ١١٦.

هذا المستقبل محقّق الوقوع فيكون كالماضي.

وعلى كل حـال فإنّ ظرف توجـه هذا الخطاب القـرآني إلى النبي ﷺ أو إلى المسلمين أو إلى عامة البشر هو ظرف نزول القـرآن، ولكن ظرف وقوع أخذ الميثاق هو الماضي، ولذا جاءت الآية مبتدئة بـ «إذ» الذي هو بمعنى «واذكر إذ».

فإذا كانت الآية ناظرة إلى خلقة الإنسـان وتكوينه مع الاستعدادات القابلة لهدايته إلى الله ــ كما تقولـه النظريـة هذه ــ ففي هـذه الصورة يكـون ظرف هـذا الحادث وظرف الخطاب واحداً، وهـذا خلاف ظاهر الآية حيث يفيـد تعدّد ظرفي أخذ الميثاق، والخطاب.

٢. إذا كان هدف الآية هو بيان أنّ الإنسان خلق مع سلسلة من القابليات الفطرية والعقلية التي تهديه إلى الله، ففي هذه الصورة لماذا يقول الله:

﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾ ؟

في حين كان المناسب أن يقول:

فعرف نفسه لهم.

ولماذا قالوا في آية أُخرى:

﴿بلى شهدنا﴾

وكان الأحرى أن يقولوا:

بلى عرفناك؟

٣. انّ تفسير قول الله تعالى **﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾** بالخطاب والجواب «التكوينيين» وان كان صحيحاً في حد ذاته إلاّ أنّه خلاف الظـاهر قطعاً .. إذ أنّ

ظاهر الآية هو الخطاب والجواب «التشريعيين».

ومعلوم أنّ الأخذ بما هو خلاف الظاهر لا يصح ما لم يدل عليه دليل، وما لم يصرفنا عن الأخذ بالظاهر صارف وجيه.

٤. هذه النظرية «أعني: أخذ الميثاق بمعنى خلق الإنسان مع قابليات فطرية وعقلية تهديه إلى الله» بيان ملخّص للتوحيد الفطري والاستدلالي.

ولو كان هذا هو هدف القرآن من هذه الآية، لتعيّن عليه أن يبيّن ذلك بعبارة أوضح.

○ النظرية الثالثة

وهي ما ذهب إليها وارتآها الأُستاذ الجليل العلاّمة الطباطبائي، مؤلّف تفسير الميزان، حيث فسر آية الميثاق هذه، بنحو نذكر توضيحه قبل نقل نص ما قاله حرفياً:

وإليك هذا التوضيح في نقاط:

١. انّ الزمان ظاهرة تدريجية الظهور، فأجزاء الزمان ـ بحكم كونه حادثاً ـ لا تجتمع في مكان واحد، وهذه الخاصية ونعني بها خاصية الظهور والحدوث التدريجي والتقطيع والتفرق لا تختص بالزمان فقط، بل تشمل كل حادث وتعم كل حادثة ظاهرة تستقر على بساط الزمن.

٢. لا شك أنّ حوادث العالم تنقسم بالنسبة إلينا إلى:

حوادث الماضي.

وحوادث الحاضر .

وحوادث المستقبل.

ولكل حادث زمان ومكان خاصان، ولا يمكن للإنسان الذي يعيش ضمن نطاق الزمـان أن يشهد كل الحوادث دفعة واحدة وفي نظـرة واحدة، ولا يمكن أن تجتمع كلها لديه.

ولكن الناظر إلى الحوادث لو شاهدها من فوق نطاق الزمان والمكان، ونظر إلى كل أجزاء الزمان على أنّها ظاهـرة واحدة فحينئذ ينتفي مفهوم الماضي والحاضر والمستقبل.

ولتقـريب هـذا الأمر إلى الـذهن نشير إلى بعـض الأمثلة التـي تقرب هـذه الحقيقة إلى الذهن فنقول:

٣. لنفترض شخصاً جـالساً في غرفة وهـو ينظر من روزنـة صغيرة جداً إلى خارج تلك الغرفة وفي هـذا الأثناء يمر من أمام تلكم الروزنة قطـار إبل، فإنّ من المسلّم ـ في هذه الحالة أن لا يرى ذلك الشخص في كل لحظة إلاّ بعيراً واحداً.

أمّا إذا صعد هذا الشخـص على سطح تلك الغرفة فإنّـه يتسنى له في هذه الحالة أن يرى كـل الآبال في نظرة واحدة وفي لحظة واحـدة، وليس جملاً واحداً في كل لحظة كما كان ينظر من خلال الروزنة داخل الغرفة.

إنّ مثل المحبوس في نطاق الزمن النـاظر إلى الحوادث من خلال هذا المنفذ مثل الجالس في الغرفة ـ في المثال المذكور ـ لا يرى الأشياء إلاّ تدريجاً.

أمّا إذا تسنّـى للإنســان أن ينظر إلى الحوادث مـن فوق هـذا النطاق، فـإنّه يمكنه حينئذ أن يرى كل أجزاء الشيء وحالاته في مكان واحد ودفعة واحدة، لأنّه في مثل هذه الحالة سينظر إلى الشيء من خلال المنظار الواسع.

٤. لنتصور نملة تسير فوق سجّاد ملوّن، فإنّ هذه النملة ستشاهد في كل لحظة لوناً واحداً لا أكثر، لمحدودية نظرها، وصغر أُفق رؤيتها.

أمّا الإنسان حيث إنّه يتمتع بنظر أوسع، فإنّه يرى كل ألوان ذلك السجّاد والبساط دفعة واحدة.

٥. لنتصوّر أنفسنا ونحن جلوس في مكان ما من ضفاف النيل ننظر إلى الماء ونراقب جريانه وتموّجاته، فإنّنا لن نرى في هذه الحالة إلاّ جانباً محدوداً من جريان هذا النهر العظيم وجانباً من مائه وتموّجاته.

ولكنّنا عندما ننظر إلى النيل من طائرة محلّقة فوق ذلك النهر، فإنّنا سنرى جانباً أعظم وأكثر من مسيره ومسيله وتموّجاته وتعرّجاته.

من هذا البيان يتضح أنّ بُعد الحوادث و قُربها إنّما يصدق بالنسبة إلى من يعيش ضمن نطاق الزمان، فالزمان هو الذي يقرّبه من الحوادث أو يبعده عنها، ولكن الموجودات التي تعيش فوق الزمان والمكان، فلا يصدق في حقّها الفاصل الزماني أو المكاني.

٦. للإنسان ولغيره من أجزاء هذا العالم ممّا يعيش ضمن نطاق الزمان وجهان:

وجه بالنسبة إلى الله.

ووجه بالنسبة إلى الزمان.

فهي من جهة كونها مرتبطة بالله، وكون الله تعالى محيطاً بها لا يكون شيء من أجزائها بغائب عن بعضها، كما لا يكون الله بغائب عنها، ولا هي بغائبة عن ساحة الله ومتناول علمه.. بل كل كائنات العالم [دون أن يكون فيها ماض

ومستقبل] حاضرة عنده سبحانه .

وكيف يمكن أن تكون تلك الأشياء على غير هذا النحو، في حين أنّ العالم بأسره من صنعه وفعله، ولا شيء من المصنوع بغائب عن صاحبه وصانعه.

وإلى ذلك يشير الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام في دعائه قائلاً:

«كيف يخفى عليك ـ يا إلهي ـ ما أنت خلقته؟! وكيف لا تحصي ما أنت صنعته؟! أو كيف يغيب عنك ما أنت تدبّره؟!». [١]

ولكن هذه الموجودات من حيث كونها تعيش في بطن الزمان، وتكون مزيجة به، لذلك تبدو في شكل حوادث متناثرة وأجزاء متفرّقة ومختلفة تتخلّلها فواصل زمنية .. وهنا تمنعها عوامل معينة من حضور الله عندها .[٢]

[لا حضورها عند الله] فيوجد بين الله وبين رؤيتها القلبية له حجاب حائل.

في هذا المحاسبة يعمد الأُستاذ الطباطبائي إلى تقسيم العالم إلى وجهين:

الباطن.

والظاهر.

فيكون الوجود الجمعي للعالم هو الباطن، والوجود الجزئي المتفرق هو الظاهر.

ويستفيد الأُستاذ الطباطبائي لإثبات هذين الوجهين من بعض الآيات، ويقول: إنّ جملة «كن فيكون» إشارة إلى هذين الجانبين:

الجمعي والتدريجي.

---

١. الصحيفة السجادية: الدعاء ٥٢.

٢. أي أن تكون هي عالمة بالله.

فيقول: إنّ لفظة «كن» إشارة إلى الوجود الدفعي الجمعي للعالم [١] خصوصاً إذا ضممنا هذا المقطع من الآية إلى الآية ٥٠ من سورة القمر، وهي:

﴿ومَا أمْرُنا إلاّ واحدةٌ كَلَمْحٍ بالبَصَر﴾.

بتقريب أنّ وحدة الأمر لا تعني إلاّ أن تتواجد كل الحوادث في مكان واحد دفعة واحدة دون تفرّق أو تدرّج وذلك بعد توجّه الخطاب «كن» إليها.

وجملة «فيكون» الحاكية عن التدريجية والتواجد التدريجي إشارة إلى الجانب التدريجي والظهور المتفرق لهذا العالم.

من هذا البيان الذي قرّرناه بتوضيح وشرح منا نستنتج أنّ الآية المبحوثة [أي آية أخذ الميثاق] ناظرة إلى حالة الوجود والحضور الجمعي الدفعي عند حضرة ذي الجلال حضوراً لا تتصور فيه غيبة، وكأنّ كل أبناء آدم أخذوا وجمعوا من ظهور آبائهم، وحضروا عند الله، وفي هذه الحالة من الطبيعي أن يجد كل إنسان ربه، ووجدانه لله تعالى دليل واضح على وجود الله وربوبيته.

ولكن استقرار الإنسان ضمن نطاق الزمان وتطورات الحياة أشغله بحيث نسي نفسه وغفل عن علمه الحضوري بالله [أي علمه بالله الناشئ من حضوره بين يديه سبحانه].

وإليك فيما يلي نص ما قاله العلاّمة الطباطبائي في ميزانه:

«إنّ لكل شيء عند الله وجوداً وسيعاً غير مقدّر في خزائنه، وإنّما يلحقه الأقدار إذا نزله إلى الدنيا مثلاً:

فللعالم الإنساني على سعته سابق وجود عنده تعالى في خزائنه أنزله إلى هذه

---

١. الحاضر عند الله بمجموعه وكله وأسره.

النشأة.

وأثبت بقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (١)، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (٢) وما يشابههما من الآيات، أنّ هذا الوجود التدريجي الذي للأشياء ومنها الإنسان هو أمر من الله يفيضه على الشيء، ويلقيه إليه بكلمة «كن» إفاضة دفعية وإلقاء غير تدريجي فلوجود هذه الأشياء وجهان:

وجه إلى الدنيا، وحكمه أن يحصل بالخروج من القوة إلى الفعل تدريجياً ومن العدم إلى الوجود شيئاً فشيئاً ويظهر ناقصاً ثم لا يزال يتكامل حتى يفنى ويرجع إلى ربّه.

ووجه إلى الله سبحانه وهي بحسب هذا الوجه أُمور غير تدريجية، وكل ما لها فهو لها في أوّل وجودها من غير أن تحتمل قوة تسوقها إلى الفعل.

وهذا الوجه غير الوجه السابق وإن كانا وجهين لشيء واحد وحكمه غير حكمه وإن كان تصوره التام يحتاج إلى لطف قريحة .. وقد شرحناه في الأبحاث السابقة بعض الشرح وسيجيء إن شاء الله استيفاء الكلام فيه.

ومقتضى هذه الآيات أنّ للعالم الإنساني على ماله من السعة وجوداً جمعياً عند الله سبحانه ، وهو الذي يلي جهته تعالى ويفيضه على أفراده لا يغيب فيها بعضهم عن بعض ولا يغيبون فيه عن ربهم ولا هو يغيب عنهم، وكيف يغيب فعل عن فاعله، أو ينقطع صنع عن صانعه؟ وهذا هو الذي يسمّيه الله سبحانه

---

١. يس: ٨٣.
٢. القمر: ٥٠.

بالملكوت ويقول: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾.[1]

وأمّا هذا الوجه الدنيوي الذي نشاهده نحن من العالم الإنساني وهو الذي يفرّق بين الآحاد، ويشتت الأحوال والأعمال بتوزيعها على قطعات الزمان، وتطبيقها على مر الليالي والأيام، ويحجب الإنسان عن ربه بصرف وجهه إلى التمتعات المادية الأرضية، واللذائذ الحسية فهو متفرع على الوجه السابق متأخر عنه، وموقع تلك النشأة وهذه النشأة في تفرعها عليها موقعا كن ويكون في قوله تعالى: ﴿أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.[2]

و يتبيّن بذلك أنّ هذه النشأة الإنسانية الدنيوية مسبوقة بنشأة أُخرى إنسانية هي هي بعينها غير أنّ الآحاد موجودون فيها غير محجوبين عن ربّهم يشاهدون فيها وحدانيته تعالى في الربوبية بمشاهدة أنفسهم لا من طريق الاستدلال، بل لأنّهم لا ينقطعون عنه ولا يفقدونه ويعترفون به وبكل حق من قبله. وأمّا قذارة الشرك وألواث المعاصي فهو من أحكام هذه النشأة الدنيوية دون تلك النشأة التي ليس فيها إلّا فعله تعالى القائم به.

وأنت إذا تدبّرت هذه الآيات ثم راجعت قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ...﴾ وأجدت التدبّر فيها وجدتها تشير إلى تفصيل أمر تشير هذه الآيات إلى إجماله.

فهي تشير إلى نشأة إنسانية سابقة فرّق الله فيها بين أفراد هذا النوع وميّز

---

١. الأنعام: ٧٥.

٢. يس: ٨٢.

بينهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا». [١]

○ أسئلة حول هذه النظرية

هناك أسئلة تفرض نفسها حول هذه النظرية لابد من طرحها هنا، لأنّه ما لم يجب عليها بإجابات قاطعة لا يمكن الاعتماد على هذه النظرية .

وإليك فيما يأتي بعض هذه الأسئلة:

١ . لا شك أنّ هذا العالم يتجلّى للشخص المحيط الناظر إليه من فوق الزمان والمكان على غير ما يتجلّى للمحاط الغارق في الزمان والمكان.

وبعبارة أُخرى: فإنّه يمكن أن ينظر إلى هذا العالم من منظارين:

أ. من منظار الناظر المحيط بالزمان والمكان.

وفي هذه الصورة لا وجود للتفرّق والتشتّت بل ما يراه هو الوجود الجمعي للأشياء، والظواهر.

ب. من منظار الناظر المحاط بالزمان والمكان.

وفي هذه الصورة لا يرى إلّا الوجود المتفرّق المتشتّت المتناثر التدريجي لجميع الظواهر والحوادث.

ولكن هذا الاختلاف في السعة والضيق في المرأى، هل هو عائد إلى السعة والضيق في الرائي، ونظرة الناظر بمعنى أنّ في الأُولى يكون لدى الرائي قدرة على النظر الواسع فيما يكون الرائي في الصورة الثانية فاقداً لهذه القدرة، أم أنّ هذا الاختلاف يرجع إلى نفس الظواهر والحوادث؟

---

١ . راجع تفسير الميزان: ٨/ ٣٣٤ ـ ٣٣٦.

لا شك أنّ هذا الاختلاف لا يرتبط بذات الكون وذات الحوادث والظواهر، بل هو مرتبط بسعة رؤية الناظر إن كان محيطاً، تلك السعة التي تمكّنه من مشاهدة كل نقوش البساط وألوانه، وكل تموّجات النهر وتعرّجاته، وكل عربات القطار دفعة واحدة كما في الأمثلة السابقة.

في حين أنّ فقدان هذه السعة في رؤية الشخص الآخر يجعله لا يرى في كل لحظة إلاّ حادثة واحدة فقط، وإلاّ تموّجاً واحداً من النهر، وإلاّ لوناً واحداً من ألوان البساط.

ومن هذا البيان يتبيّن أنّه ليس للعالم وجهان ونشأتان:

نشأة باسم الباطن.

وأُخرى باسم الظاهر.

وبعبارة أُخرى انّه ليس للظواهر والحوادث مرحلتان:

مرحلة الوجود الجمعي الدفعي.

ومرحلة الوجود التدريجي.

بل ليس للظاهرة ـ في الحقيقة ـ تحقّقان ووجودان إنّما هو وجود واحد، وتحقّق واحد، يرى تارة في صورة المجتمع، وأُخرى في صورة المتفرّق.

وأمّا الاختلاف ــ لو كان ــ فهو يرجع إلى قدرة الملاحظ وسعة نظرته وضيقها، وليس إلى ذات الحوادث والظواهر.

٢. انّ حضور الحوادث والظواهر عند الله دليل على علم الله بها جميعاً، لأنّ حقيقة العلم ليست إلاّ حضور المعلوم عند العالم وحيث إنّ موجودات العالم من

فعله سبحانه وقائمة به فهي إذن حاضرة لديه.

ونتيجة هذا الحضور ليست سوى علم الله بها ولكن لا يدل مثل هذا الحضور على علم الموجودات هي بالخالق الواحد سبحانه .

وبعبارة أُخرى لو كان هدف الآية هو بيان أنّ الله أخذ من بني آدم «الإقرار» بربوبيته والشهادة بها من جهة حضور هذه الموجودات لدى الله ـ كما تفيده هذه النظرية ـ يلزم علم الله بهذه الموجودات والحوادث لا علم هذه الحوادث والموجودات بالله تعالى، فلا يتحقّق معنى الشهادة والإقرار .

فإنّه ربّما يتصور إنّ حضور الأشياء عند الله كما يستلزم علمه بها، كذلك يستلزم علم تلك الموجودات بالله.

ولكن هذا وهم خاطئ وتصور غير سليم، لأنّ الحضور إنّما يكون موجباً للعلم إذا اقترن بقيام الشيء بالله وإحاطته سبحانه بذلك الشيء، ومثل هذا الملاك موجود في جانب الله حيث إنّه قيوم [تقوم به الأشياء] محيط بالكون في حين أنّه لا يوجد هذا الملاك في جانب الموجودات، لأنّها محاطة وقائمة بالله (أي ليست محيطة بالله ولا أنّ الله سبحانه قائم بها حتى تعلم هي به تعالى).

٣. انّ هذا التوجيه والتفسير لآية الميثاق بعيد عن الأذهان العامة، ولا يمكن إطلاق اسم التفسير عليه، بل هو للتأويل أقرب منه إلى التفسير .

نعم غاية ما يمكن قوله هو أنّ هذه النظرية تكشف عن أحد أبعاد هذه الآية، لكنَّه ليس البعد المنحصر والوحيد.

هذا مضافاً إلى أنّ ألفاظ هذه الآية مثل قوله: ﴿**فأشهدهم على أنفسهم**﴾ ونظائره الذي هو بمعنى أخذ الشهادة والاعتراف والإقرار لا يتلاءم ولا ينسجم

مع هذا التفسير .

○ النظرية الرابعة

وتظهر هذه النظريـة من الشريف المرتضى في أماليه، وإليك نـص ما قاله الشريف بلفظه: [١]

إنّ الله تعـالى إنّما عنى جماعـة مـن ذرية بنـي آدم خلقهـم وبلّغهم وأكمـل عقولهم وقرّرهم على ألسن رسله ﷺ بمعرفته وما يجب من طاعتـه، فأقرّوا بذلك، وأشهدهم على أنفسهم به لئلاّ يقولوا يوم القيامة: ﴿إنّا كنّا عن هذا غافلين﴾ أو يعتذروا بشرك آبائهم.

وحـاصل هـذا الكلام وتـوضيحـه أنّ الله تعالى أخـذ الاعتراف من جماعـة خاصة، من البشر، وهم العقلاء الكاملون، لا من جميع البشر .

وقد أخذ هذا الاعتراف والميثاق حيث أخذ بـواسطة الرسل والأنبياء الذين ابتعثهم الله إلى البشرية في هذه الدنيا.

وهذه النظـرية مبنيـة على كون «من» في قـوله سبحـانه : ﴿من بني آدم﴾ تبعيضية لا بيانية، ولأجل ذلك يختص با لمقتدين بالأنبياء.

ويمكن تأييد هذه النظرية بأنّ النبي ﷺ قد أخذ منهم الاعتراف في بعض المواضع على اختصاصه تعالى بالربـوبية، كما يحدّثنا القرآن الكريم إذ يقول: ﴿قُلْ مَـنْ رَبُّ ٱلسَّمـاواتِ ٱلسَّبْـعِ وَرَبُّ ٱلْعَـرْشِ ٱلْعَظِيـمِ * سَيَقُـولُـونَ للهِ قُـلْ أَفَـلاَ تَتَّقُونَ﴾[٢]، وما يشـابههما من الآيـات التي أخـذ فيها الاعتراف مـن الأشخاص،

---

١. الأمالي: ١/ ٢٩.

٢. المؤمنون: ٨٦ ـ ٨٧.

وسيوافيك بعض هذه الآيات عند البحث في التوحيد الخالقي والربوبي.

ولكن ضعف هذه النظرية ظاهر، إذ مآلها انّ المؤمنين بكل نبي هم الذين اعترفوا ـ دون سواهم ـ بتوحيده سبحانه .

ولو كان مقصود الآية هو هذا، لكان ينبغي أن يكون التعبير عنه بغير ما ورد في الآية .

ثم إنّه يجب أن يكون تعبير القرآن عن المعاني الدقيقة بأوضح العبارات وأحسنها وأبلغها.

فلو كان مقصوده تعالى هو اعتراف جماعة خاصة ممَّن اقتدوا بالرسل، بتوحيده سبحانه ، لوجب أن يبين ذلك بغير ما ورد في الآية من بيان.

هذه هي الآراء والنظريات التي أبداها المفسرون الكبار حول مفاد آية الميثاق والذر .. ونحن نأمل أن يستطيع المحقّقون ـ في المستقبل ـ من إيقافنا على معنى أوضح وأكثر انسجاماً مع ألفاظ هذه الآية الشريفة، وأن يوفقوا إلى توضيح حقيقتها ومغزاها.



ذكرنا فيما سبق أنّ النظرية الأُولى تستند إلى طائفة من الأحاديث الواردة في المجاميع الحديثية ولابد من دراستها والتوصل إلى حل مناسب لها.

فالعلاّمة المرحوم السيد هاشم البحراني نقل في تفسيره المسمّى بـ «البرهان» في ذيل تفسير آية الميثاق (٣٧) حديثاً[1]

---

١. البرهان:٢/ ٤٦ ـ ٥١.

وكذا نقل نور الثقلين ـ وهو تفسير للقرآن على أساس الأحاديث على غرار تفسير البرهان ـ أيضاً (٢٧) حديثاً في ذيل تفسير هذه الآية.[1]

ولابد من الالتفات إلى أنّ هذه الأحاديث والأخبار تختلف في مفاداتها عن بعض، فليست بأجمعها ناظرة إلى النظرية الأُولى، فلا يمكن الاستدلال بها ـ جميعاً ـ على ذلك لوجوه:

أوّلاً: أنّ بعض هذه الأحاديث صريحة في القول الثاني، أو أنّها قابلة للانطباق على القول الثاني، مثل الأحاديث: ٦ و ٧ و ٢٠ و ٢٢ و ٣٥.

وإليك نص هذه الأحاديث:

أمّا الأحاديث ٦ و ٢٢ و ٣٥ وجميعها واحد راوياً ومروياً عنه وان اختلفت في المصدر، فهي:

عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أجابوا وهم ذر؟ فقال عليه السلام:

«جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه».

ففي هذه الأحاديث ـ كما نلاحظ ـ ليس هناك أي كلام عن الاستشهاد والشهادة اللفظيين بل قال الإمام: «جعل فيهم» وهي كناية عن وجود الإقرار التكويني في تكوينهم.

أما الحديث ٧ فقد روي عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله (الصادق) عليه السلام عن قول الله ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ ما تلك الفطرة؟

---

١. نور الثقلين: ٢/ ٩٢ ـ ١٠٢.

قال:

«هي الإسلام فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: ألست بربكم، وفيه المؤمن والكافر».

وهذا الحديث كما هو واضح يفسر الميثاق المذكور في آية الذر بالفطرة ممّا يكون تصريحاً بأنّ الاستيثاق وأخذ الميثاق والإقرار أمر فطري جبلي تكويني.

وفي الحديث ٢٠ جاء عن المفضل بن عمر، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام في حديث طويل قال فيه:

«قال الله عزّ وجلّ لجميع أرواح بني آدم ألست بربكم؟ قالوا: بلى، كان أوّل من قال بلى محمد صلى الله عليه وآله وسلم فصار بسبقه إلى بلى سيد الأوّلين والآخرين وأفضل الأنبياء والمرسلين».

وليس في هذا الحديث أي كلام عن اعتراف الذر وإقرار بني آدم وهم على هيئة ذرات صغيرة، ولذلك فهو وإن لم يكن صريحاً في النظرية الثانية «القائلة بالإقرار التكويني لا اللفظي من جانب الذرية» ولكنّه قابل للانطباق عليها.

ثانياً: أنّ بعض هذه الأحاديث صريحة في أنّ الإقرار والاعتراف بالربوبية جاء من جانب الأرواح كما لاحظنا في الحديث ٢٠.

أمّا ما يدل من تلك الأحاديث (المنقولة في تفسير البرهان) على النظرية الأُولى فهي ٣، ٤، ٨، ١١، ١٤، ١٧، ١٨، ٢٧، ٢٩.

وعددها كما هو الظاهر (٩) أحاديث، ولكنّنا لو أمعنا النظر فيها لوجدنا أنّ عددها الحقيقي لا يتجاوز ٥ أحاديث لا أكثر، لأنّ خمسة من هذه الأحاديث رواها «زرارة بن أعين» بمعنى أنّ آخر راو في هذه الأحاديث من الإمام هو زرارة،

ومن المسلم أنّ راوياً واحداً لا يسأل عن شيء من الإمام خمس مرات، وأمّا نقل رواية زرارة (التي هي ـ في الحقيقة ـ رواية واحدة) في خمس صور، فلتعدد من روى هذا الحديث عن «زرارة»، ولذلك اتّخذ الحديث الواحد طابع التعدّد والكثرة، وهذا لا يوجب أن يعد الحديث الواحد خمسة أحاديث.

وعلى هذا فإنّ الأحاديث ٣ و ٤ و ١١ و ٢٧ و ٢٩ التي تنتهي إلى راو واحد هو «زرارة» لا يمكن عدّها خمسة أحاديث، بل يجب اعتبارها حديثاً واحداً لا غير.

وفي هذه الحالة ينخفض عدد الأحاديث المؤيدة للنظرية الأُولى من ٩ إلى ٥.

يبقى أنّ الأحاديث الأربعة الأُخرى (أعني: ٨ و ١٤ و ١٧ و ١٨) فهي مبهمة نوعاً ما، وليست صريحة في المقصود.

وبعض تلك الأحاديث تعتبر هذا الميثاق والميثاق الذي أخذه الله من خصوص النبيين وتحدّث عنه القرآن في الآية ٨١ ـ آل عمران: ﴿وإذ أخَذَ ٱللّهُ ميثاقَ النّبيّينَ لَما آتَيْتكُمْ مِنْ كِتابٍ وحِكْمَةٍ﴾ تعتبر هذين الميثاقين واحداً مثل الحديث رقم ١٢.

وها نحن ننقل لك أيها القارئ نص حديث زرارة أوّلاً، وهذا الحديث هو ما جاء تحت رقم ٣ و ٤ و ١١ و ٢٧ و ٢٩.

وإليك نصها بالترتيب:

عن ابن أبي عمير، عن زرارة أنّ رجلاً سأل أبا جعفر الباقر عليه السلام عن قول الله عزّ وجل: ﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ...﴾ فقال، و أبوه

يسمع:

«حدثني أبي أنّ الله عزّ وجـل قبض قبضة من تراب التربة التـي خلق منها آدم فصب عليها الماء العذب الفـرات، فخرجوا كالذر من يمينـه وشماله، وأمرهـم جميعاً أن يقعوا في النار، فدخل أصحاب اليمين فصارت عليهم برداً وسلاماً » إلى آخر الحديث.

وعن ابن أُذينة، عن زرارة، عـن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم ... ﴾ قال:

«أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذر، فعرفهم وأراهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه».

ومثل هاتين الصورتين بقية الصور لحديث زرارة حرفاً بحرف.

أمّا الروايات الأربع الأُخرى (أعني: ٨ و ١٤ و ١٧ و ١٨) فهي بالترتيب:

عن حمران عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:

«فقال الله لأصحـاب اليمين وهم كالذر يـدبون: إلى الجنة ولا أبـالي، وقال لأصحاب الشمال: إلى النار ولا أبالي، ثـم؟ قال: ألست بربكم قالـوا: بلى شهدنا أن تقولوا ...» الخ.

وعن ابن مسكـان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله ﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم ... ﴾ قلت: معاينة كان هذا ؟ قال:

«نعم، فثبتت المعرفة و نسوا الموقف وسيذكرونه، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه، فمنهم من أقرّ بلسانه في الذر ولم يؤمن بقلبه».

وعن عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: ﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم ...﴾ قال:

«أخذ الله من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة وهم كالذر،فعرفهم نفسه، ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه، وقال: ألست بربكم، قالوا: بلى».

وفي حديث طويل عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قال:

«قول الله عزّ وجلّ ﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم ...﴾ أخبرك أنّ الله سبحانه لمّا خلق آدم مسح ظهره فاستخرج ذرية من صلبه سيما في هيئة الذر فألزمهم العقل، وقرر بهم أنّه الرب وأنّهم العبد فأقروا له بالربوبية».

هذه هي عمدة الأحاديث التي نقلها تفسير البرهان في ذيل الآية المبحوثة تؤيد النظرية الأُولى .

وكذا نقل صاحب تفسير الدر المنثور أحاديث تؤيد هذه النظرية نذكر بعضها:

فمنها ما أخرجه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله: ﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم ...﴾ قال: خلق الله آدم وأخذ ميثاقه أنّه ربّه،وكتب أجله ورزقه ومصيبته، ثم أخرج ولده من ظهره كهيئة الذر فأخذ مواثيقهم أنّه ربهم وكتب آجالهم وأرزاقهم ومصائبهم».

وغير ذلك كثير.[١]

***

١. راجع الدر المنثور : ٣/ ١٤١ ـ ١٤٢.

ثالثاً: لقد بين أئمّة الشيعة المعصومون عليهم السلام معياراً خاصاً لمعرفة الصحيح من الأحاديث وتمييزه عن غير الصحيح، وأمرونا بأن نميز صحاح الأحاديث على ضوء هذه المعايير .. هذا المعيار هو اعتماد ما يوافق الحديث للقرآن وطرح ما يخالفه.

وقد ذكرنا فيما سبق إنّ هذا القسم من الأحاديث (التي نقلناها عن البرهان) يخالف ظاهر القرآن، ولذلك ينبغي التسليم أمامها، ورد علمها إلى الأئمّة أنفسهم على فرض صدورها منهم.

الفصل الثالث

الله وبراهين وجوده في القرآن

○ الله وبراهين وجوده في القرآن

١. كثرة البراهين على وجود الله تعالى.

٢. دليل الفطرة.

٣. برهان الحدوث.

٤. برهان الإمكان.

٥. برهان الحركة.

٦. برهان النظم.

٧. برهان محاسبة الاحتمالات.

٨. برهان التوازن والضبط.

٩. الهداية الإلهية في عالم الحيوان.

١٠. برهان الصدّيقين.

١١. براهين أُخرى.

○ كثرة البراهين على وجود الله تعالى

من الأقوال المشهورة في أوساط العلماء تلك الجملة التي تقول:

«الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق».

فهذه الجملة المقتضبة تشير إلى أنّ الأدلة على وجود الله جل شأنه ليست واحداً ولا اثنين ولا عشر ولا مائة، بل هي بعدد أنفاس المخلوقات.

وهذا الكلام وإن كان مثار عجب ودهشة عند من ليس لديه دراسة مفصلة وتعمّق في العلوم الإلهية.. إذ كيف يمكن ـ في نظر هؤلاء غير المتعمّقين في الإلهيات وغير الملمّين بعلوم التوحيد ـ.

كيف يمكن أن تكون أدلّة وجود الله بعدد أنفاس الخلائق التي لا يحصيها عدد ولا يحصرها عد ؟!!

ولكن لو أُتيح لنا أن نطّلع على ما ورد في كتب العقائد والفلسفة من الأدلّة على وجود الله، لأدركنا أنّ هذا الكلام لم يكن مبالغاً فيه، بل هو عين الحقيقة.

لأنّ بعض هذه الأدلّة التي سنشير إلى «أُصولها» وأُمّهاتها ـ هنا ـ من السعة والشمولية بحيث يتّخذ من نظام كل ذرة في عالمنا دليلاً على وجود الله، وطريقاً إلى إثباته.

ومن المعلوم أنّه لا يعلم عدد ذرات هذا العالم إلاّ الله تعالى.

وفيما يأتي نذكر أُصول وأُمهات هذه البراهين الرائجة:

○ ١. دليل الفطرة

دليل الفطرة ـ كما تحدّثنا عنه في الفصل الأوّل ـ طريق القلب ودليل الفؤاد لا العقل والاستدلال.

فكل فرد ينجذب إلى الله ويميل إليه قلبياً وبصورة لا إرادية، سواء في فترة من حياته، أم في كل فترات حياته دون انقطاع.

وهذا التوجّه القلبي العفوي الذي يكمن في وجود كل فرد فرد من أبناء البشر لهو إحدى الأدلّة القاطعة على وجود الله، وهذا هو ما يسمّى بدليل «الفطرة».

○ ٢. برهان الحدوث

برهان الحدوث هو البرهان الذي يعتمد على «حدوث» الكون وما فيه.

وملخّصه: أنّ لهذا الكون بداية، وأنّه لذلك فهو مسبوق بالعدم، ومن البديهي انّ ما يكون مسبوقاً بالعدم (أي كان حادثاً)، فإنّ له محدثاً بالضرورة، لامتناع وجود الحادث دون محدث.

ويعتمد المتكلّمون الإسلاميون ـ في الأغلب ـ على حدوث العالم لإثبات الصانع، ربما باعتباره أقرب الأدلة إلى متناول العقول، والأفهام.

○ ٣. برهان الإمكان

يتوسّل الفلاسفة المسلمون ـ في الغالب ـ لإثبات وجود الله بتقسيم الأشياء إلى:

واجب

وممكن

وممتنع

وذلك لأنّ أيّة ظاهرة وأي شيء نتصوّره في عالم الذهن لا يخرج عن إحدى حالتين عندما ننسب إليه الوجود الخارجي فهو:

إمّا أن يقتضي الوجود لذاته، أي ينبع الوجود من ذاته، فهو «واجب الوجود».

وإمّا يقتضي العدم لذاته، بمعنى أنّ العقل يمنع الوجود عنه، فهو «ممتنع الوجود».

وأمّا لو كان الوجود والعدم بالنسبة إليه على حد سواء (أي لا يقتضي لا الوجود ولا العدم بذاته) فحينئذ يحتاج اتصافه بأحد الأمرين، أعني: العدم والوجود إلى عامل خارجي حتماً، لكي يخرجه من حالة التوسط والتساوي ويضفي عليه طابع الوجود أو العدم، وهذا النوع هو ما اصطلح على تسميته بـ «ممكن الوجود».

وعندما نتصور الأشياء والظواهر الكونية نجد أنّ العدم أو الوجود لم يكن جزءاً من ماهيتها ولا عينها ولا مزروعاً فيها في الأصل، فإذا وجدناها تلبس ثوب الوجود، فلابد أن يكون هناك عامل خارجي عن ذاتها هو الذي أسبغ عليها ذلك.. وهو الذي أخرجها من عالم المعدومات إلى حيز الموجودات، أو بالعكس.

وهذا العامل الخارجي إن كان هو أيضاً على غرار تلك الأشياء في كونها ممكنة الوجود إذن لاحتاج إلى عامل خارجي آخر يضفي عليه حلة الوجود ويطرد عن ساحته صفة العدم.

وإن كان هذا العامل الثاني نظير العـامل الأوّل «في صفة الإمكان» لاحتاج إلى عامل آخر، وهكذا دواليك بحيث يلزم «التسلسل».

وأمّا لو كان العـامل الخارجي الأوّل ـ في حين كونه موجـداً وعلّة للأشياء ـ معلـولاً وموجـداً من قبـل نفس تلـك الأشيـاء لزم «الـدور» المستحيل في منطـق العقول.

ولما كان التسلسل والدور باطلين عقلاً [1] لزم أن نذعن بـأنّ كل الحادثات الممكنات تنتهـي إلى موجد «غني بـالذات» «قائم بنفسـه» غير قائم بغيره، وغير مفتقر في وجوده إلى أحد أو شيء على الإطلاق.

وذلك الغني بالذات هو «الواجب الوجود» هو الله العالم، القادر، القيوم .. القائم بذاته القائم به ما سواه.

وهذا هو دليل الإمكان.

○ ٤. برهان الحركة

كان روّاد العلـوم الطبيعية ــ في السابـق ـ كأرسطـوا وأتباعـه، يستدلّـون بـ «حركة الأجسام والأجرام الفلكية» على وجود المحرّك، وبذلك يثبتون وجود الله.

فكانوا يقـولون ما خلاصته: إنّـه لا بد لهذه الأجرام المتحرّكـة من محرّك منزّه عن الحركة، وذلك استناداً إلى القاعدة العقلية المسلمة القائلة: «لابد لكل متحرّك من محرّك غير متحرّك».

---

١. سيوافيك بيان جهة بطلان التسلسل والدور في الأبحاث القادمة.

٥. برهان النظم

لقد ظل النظام البديع العجيب الذي يسود كل أجزاء الكون من الذرة إلى المجرّة، أحد العوامل المهمة التي هدت ذوي الألباب والفكر والمتذكرين [١] من البشر إلى الله، إذ لم يكن من المعقول ــ أبداً ـ أن لا يخضع مثل هذا النظام البديع والمعقد لتدبير قوة عاقلة عليا، وتدبير مدبّر حكيم.

و الآيات القرآنية المتعرضة لبيان آثار الله تعالى في عالم الخلق إن كانت تهدف إلى إثبات الصانع، فهي في الحقيقة إنّما تعتمد على «برهان النظم» .

فإذا كانت ورقة من أوراق الشجرة، أو ذرة من ذرات العالم، دليلاً على حكمة الله تعالى وبرهاناً على إرادته، فهي بطريق أولى دليل على «أصل وجوده».

إذ الوجود مقدّم على الصفات، فما دلّ على الصفات فهو بالأحرى دال على الوجود.

وسيأتي الحديث المفصّل عن هذا القسم في المستقبل .

٦. برهان محاسبة الاحتمالات

وهو برهان ابتكره علماء الغرب وزاده نضجاً وتوضيحاً العالم المعروف «كريسي موريسون» صاحب كتاب «العلم يدعو للإيمان» الذي لم يهدف من كتابته إلاّ بلورة وإيضاح هذا البرهان ـ أساساً ـ .

---

١. هذه الأوصاف الثلاثة مقتبسة من القرآن الكريم، فهو عندما يذكر آثار قدرة الله وحكمته وعلمه تعالى يعقب كلامه بهذه العبارات: ﴿أولو الألباب﴾ و ﴿لقوم يتفكّرون﴾ و ﴿لقوم يتذكّرون﴾ .

وإليك ملخّص هذا البرهان:

يقول: لا شك أنّ ظهور الحياة بشكلها الحاضر على وجه الأرض ليس إلاّ نتيجة تضافر شرائط وتوفر علل وعوامل كثيرة بحيث لو فقد واحد منها لامتنع ظهور الحياة على الأرض ولاستحالت حياة الأحياء عليها.

فلو أنّ ظهور الحياة كان نتيجة انفجار أو انفجارات في المادة الأُولى عن طريق المصادفة، لكان من الممكن أن تتحقّق ملياردات الصور والكيفيات ويكون احتمال ظهور هذه الصورة واحداً من مليارات الصور، وحيث إنّ صورة واحدة فقط هي التي تحققت دون بقية الصور ينطرح هذا السؤال:

كيف تحقّقت هذه الصورة الحاضرة دون بقية الصور عقيب الانفجار ؟

وكيف وقع الاختيار على هذه الصورة بالذات من بيان سائر الصور والحال كان المفروض أنّ جميعها متساوية في منطق المصادفة.

إنّنا لا نجد جواباً معقولاً في هذا المجال إلاّ أن نعزي الأمر إلى غير المصادفة.

وبعبارة أُخرى: انّ كثرة الشروط اللازمة لظهور الحياة على الكرة الأرضية تكون بحيث إنّ احتمال اجتماع هذه الشرائط بمحض المصادفة مرة في بليون مرة، ولا يمكن لعاقل أن يفسر ظاهرة من الظواهر بمثل هذا الاحتمال غير العقلائي وغير المنطقي جداً.

وننقل هنا نص ما قاله العالم المعروف تحت عنوان «المصادفة»:

«إنّ حجم الكرة الأرضية وبعدها عن الشمس، ودرجة حرارة الشمس وأشعتها الباعثة للحياة، وسمك قشرة الأرض وكمية الماء، ومقدار ثاني أوكسيد

الكربون وحجم النتروجين وظهور الإنسان وبقـاءه على قيد الحياة، كل أولاء تدلّ على خروج النظـام من الفوضى، وعلى التصميـم والقصد، كما تدلّ على أنّـه طبقاً للقوانين الحسابية الصارمة ما كان يمكن حدوث كل ذلك مصادفة في وقت واحد على كوكب واحد مرة في بليون مـرة، «كان يمكن أن يحدث هكذا» ولكن لم يحدث هكذا بالتأكيد !!

وحين تكون الحقائق هكـذا قاطعة وحين نعترف ـ كما ينبغي لنـا ـ بخواص عقولنـا التي ليست مـادية فهل في الإمكـان أن نغفل البرهـان، ونؤمن بمصـادفة واحدة في بليون ونزعم أنّنا وكل ما عدانا، نتائج المصادفة.

لقد رأينا أنّ هناك ٩٩٩/ ٩٩٩/ ٩٩٩ فرصة ضـد واحد، ضد الاعتقاد بأنّ جميع الأمور تحدث مصادفة»[١].

○ ٧. برهان التوازن والضبط

وهذا البرهـان من فـروع برهـان النظم، والمقصـود منه هـو ذلك «التعـادل والتوازن والضبط» الذي يسود عالم الأحياء كلها من حيوانات ونباتات.

ونذكر نموذجاً لذلك من باب المثال فنقول:

يتبيّــن لنا مـن دراسة عـالم الحيوان والنبـات أنّ كلاً منهما مكمّـل للآخـر، بحيث لو لم يكن في عالم الطبيعة إلاّ الحيوانـات فحسب لفنيت الحيوانات وزالت من صفحـة الوجـود، وهكذا لـو لم يكن إلاّ النبـاتات فحسـب لفنيت النبـاتات وزالت هي أيضاً.

---

١. العلم يدعو للإيمان: ١٩٥ ـ ١٩٦.

وذلك لأنّ النباتـات ـ على وجه العموم ــ تتنفس «ثاني أُكسيد الكـاربون» فيما تطلق الأوكسجين في الفضاء.

فأوراق الشجر بمنـزلة رئة الإنسان مهمتها التنفـس، في حين أنّ الحيوانات تستهلك الأوكسجين وتدفع الكربون.

وبهذا يبدو ــ جلياً ــ أنّ عمل كل واحـد من هـذين الصنفين مـن الأحياء مكمل لعمل الآخر ومتمم لوجوده، وأنّ حياة كل منهما قائمة على الأُخرى.

فلو كـانت في الأرض: «النباتـات» فقط لنفـذ الكربون ... ولم يكـن لها ما تتنفسه.

ولو لم يكن في الأرض إلاّ «الحيوانات» فقط لفني الأوكسجين ولم يكن لها ما تتنفسه.

ولكان معنى كل ذلك فناء النوعين با لمرة وزوالهما من وجه الأرض بسرعة.

○ ٨. الهداية الإلهية في عالم الحيوانات

يعتبر «اهتـداء» الحيوانـات والحشرات إلى مـا يضمـن بقاءهـا، واستمـرار حياتها، دليلاً آخر على وجود «هاد» لها فيما وراء الطبيعة هو الذي يقوم بهدايتها في مسيرة الحياة، ويلهمها كل ما يفيدها ويسـاعدها على العيش والبقاء إلهاماً أسماه القرآن بـ «الوحي».

ولهذا البرهان جذور وأُصـول قرآنية، ولذلـك سنتعرض له بالبحـث ونتاوله بالتحقيـق بنحو مبسـوط في المستقبل، كما سنبرهـن على أنّه غير البرهـان المعروف ببرهان «النظم في عالم الوجود».

***

تلـك هي أُصـول البراهين وأُمهات الأدلّـة المتعارفـة [١] التـي يستـدل بها لإثبـات وجود الله سبحـانه في مقـدور كل فـرد من أفـراد البشر أن يستفيد منهـا حسب مذاقه وحسب إدراكه فيهتدي إلى الله ويتوصل إلى معرفته تعالى.

ولذلك يقول القرآن الكريم: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [٢].

ويعني بذلك أنّ لكل فرد أن يستدل على وجود الله بشيء من هذه البراهين والأدلة. . فهي أدلة توصل إلى معرفة الله، والإذعان بوجوده لا محالة.

غير أنّ أكثر هذه الأدلة شهرة وشمولاً وأقـربها إلى الأذهان هو برهان النظم .. فهو برهان يلتفت إليه كل أحد مهما بلغـت معلوماته من الضيق والضآلة ومهما هبـط مستواه الفكـري، لأنّ هذا البرهـان قائم على إثبـات الصـانع عـن طريـق المشاهدات والاستنباطات والمقدمات البسيطـة التي يدركها ويلمسها كل إنسان حتى العادي.

ولكن هناك طائفة أُخرى من الأدلة العقلية تفوق مستوى الفهم العام وهي تحتاج ـ لعمقهـا ـ إلى إمعان ومزيـد تعمّق وتدبّر ... بـل وإلى إرشاد «معلم إلهي» متخصّص في هذا العلم، متضلّع في هذا الفن من المعارف .. وليس ذلك إلاّ لدقة مسالكها، وعمق محتوياتها.

ومن هذه الأدلة ما يلي:

○ ٩. برهان الصدِّيقين

وهو أحد البراهين ذات الدلالة القوية على «وجود الله» سبحانه .

---

١. والتي يندرج تحت كل واحد منها آلاف بل آلاف الآلاف من الأدلّة.

٢. البقرة: ١٤٨.

ويتلخص هذا البرهان في: أنّ للإنسان أن يتوصل إلى معرفة الله من مطالعة الوجود نفسه ... بمعنى أنّه لا يحتاج ـ هنـا ـ لإثبات الصانع إلاّ إلى مطالعة نفس الوجود لا غير .

ولهذا البرهان أصل قرآني وجذور في كتاب الله الكريم .

وربما يكون قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّـهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [١] إشارة إلى هذا الدليل. [٢]

كما ورد في أدعية أئمّة أهل البيت عليهم السلام ما يشير إلى هذا البرهان من قريب أو بعيد :

فقد ورد في الدعاء المعروف بدعاء «الصباح» وهو الدعاء القيّم الذي علّمه الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لتلميذه «كميل» قوله:

«يا من دل على ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته» . [٣]

وقـد تعرض ابـن سينـا، الفيلسـوف الإسلامـي إلى هـذا البرهـان في كتابـه «الإشارات». [٤]

كما تبعه في ذلك المحقّـق نصير الدين الطوسي في كتابه المعـروف بـ «تجريد الاعتقاد» الذي شرحه تلميذه العلاّمة الحلي رحمهما الله. [٥]

---

١. فصلت: ٥٣.

٢. وهناك آيات أُخرى ربّما حملوها على هذا البرهان وسيوافيك بيانها في موضعه.

٣. راجع كتب الأدعية.

٤. الإشارات: ٣/ ١٨ ـ ٢٨.

٥. التجـريد: ١٧٢، وقـد قرر هـذا البرهان المرحـوم صـدر المتألّهين بشكـل آخر في كتـابه «الأسفـار» فليراجعه من أراد أن يقف على تقريره.

وحيث إنّ لهذا البرهان أصلاً قرآنياً ـ كما أسلفنا ـ لذلك سنذكره مفصلاً في محله من هذه البحوث.

١٠ . براهين أُخرى

مثل: برهان الوجوب.

برهان الترتب.

برهان الأسد والأخصر .

وهي براهين خارجة عن إطار الهدف الذي من أجله عقدنا هذه البحوث وكتبنا هذه الدراسة، إذ غاية ما نرمي إليه في هذه البحوث هو ذكر البراهين ذات «الأصل القرآني» أي ذكر ما له جذور في كتاب الله من هذه البراهين، لأنّ هدفنا ـ كما يتضح من عنوان هذه الدراسة ـ هو استجلاء «معالم التوحيد في القرآن الكريم» .[1]

---

١. وقد تحدث المرحوم صدر المتألهين حول برهان «الوجوب» وبرهان «الأسد والأخصر» في كتاب الأسفار: ٢/ ١٦٥ ـ ١٦٦.

التوحيد الاستدلالي
في القرآن الكريم

ذكرنا فيما مضى أنّ هناك طريقين لإثبات وجود الله تعالى:

طريق الاستدلال، وطريق الفطرة.

وها نحن نستعرض في هذا الفصل «الأدلّة» العقلية والعلمية الواردة في القرآن لإثبات وجود الله سبحانه .. ولن نتقيّد بتطبيق هذه الأدلّة القرآنية على البراهين التسعة التي ذكرناها .. نعم لو حصل أن انطبق دليل قرآني على واحد من تلك البراهين التسعة أشرنا إلى ذلك، وعمدنا إلى توضيحه قدر المستطاع والإمكان.

***

بعث رسول الإسلام ﷺ في بيئة كانت تسودها الوثنية، وكان الناس إلاّ الشاذ منهم وثنيين يعبدون الأصنام ويعكفون على الأوثان رغم اعتقادهم بالله ظناً بأنّ هذه الأصنام والصور المعبودة مقربة عند الله، وشفعاء بينه وبين البشر .

ولأجل هذا تركز اهتمام القرآن على تنزيه سبحانه عن «الشريك» في العبادة لا على إثبات وجوده، لأنّ وجوده تعالى كان أمراً مسلّماً ومفروغاً عنه في ذلك المجتمع.

وفيما يلي نذكر الآيات التي تبيّن اعتقاد وثني عصر الرسالة حول الله وكيف أنّهم كانوا يعتقدون بوجوده:

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[١].

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٢].

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾[٣].

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[٤].

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[٥].

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٦].

إنّ ملاحظة مفادات هذه الآيات تفيد ـ بوضوح لا يقبل جدلاً ـ بأنّ المجتمع الجاهلي المعاصر لعصر الوحي ونزول الرسالة لم يكن معتقداً بوجود الله فحسب بل كان معتقداً ـ فوق ذلك ـ بأنّه الخالق الوحيد لهذا الكون والمدبّر الحقيقي لأُموره وشؤونه، بمعنى أنّهم كانوا موحّدين في الخالقية والربوبية ـ كما هو

---

١. لقمان: ٢٥.

٢. الزمر: ٣٨.

٣. الزخرف: ٩.

٤. الزخرف: ٨٧.

٥. العنكبوت: ٦١.

٦. العنكبوت: ٦٣.

المصطلح ـ. ولذلك فإنّ أوّل موضوع طرحه الرسول الأكرم على قومه هو الدعوة إلى «توحيد الله» في العبادة لا الاعتقاد بوجوده.

على أنّ مراجعة معتقدات المشركين والوثنيين في عصر الوحي وقبله، والتي سوف نوردها في الفصل التاسع: «التوحيد في العبادة» أفضل شاهد ودليل على ما قلناه من أنّ انحراف المشركين كان في مسألة «الوحدانية» في العبادة لا في أصل وجود الله.

فهناك ـ في الفصل التاسع ـ سوف نذكر كيف أنّ غالبية وثنيي العرب ما كانوا يعتقدون بأنّ الأصنام خالقة السماوات والأرض، ولا أنّها مدبّرة للكون إلى جانب الله، بل كانوا يعتقدون بأنّها مقربة عند الله، وشفعاء لديه وكانوا يظنون بأنّ عبادتهم لها ستقربهم إلى الله تعالى، وتوجب الزلفى لديه [1].

ويدل على وجود مثل هذا الاعتقاد لدى من كان يعبد الأصنام آيات هي:

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ ٱللهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ ٱللهِ﴾ [2].

﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى ٱللهِ زُلْفَىٰ﴾ [3].

﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا مِنْ دُونِ ٱللهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [4].

---

١. نعم لا يمكن القول بأنّ كل وثنيي العرب أو كافة وثنيي العالم على مثل هذا الاعتقاد، بل هناك من يعتقد بتعدد «واجب الوجود» كالمثلثة، أو تعدد «الخالق» تعدداً حقيقياً كالثنويين، أو من يعتقد بتعدد «المدبّر» وسيوافيك بيان مفصل عن مقالاتهم وعقائدهم في الفصل التاسع.

٢. يونس: ١٨.

٣. الزمر: ٣.

٤. الزمر: ٤٣.

﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾[١].

ولكن رغم كل هذا لا يمكن لأحد أن يدّعي عدم وجود ملحدين ـ بتاتاً ـ في عصر الرسالة، أو يدّعي أنّ القرآن الكريم لم يتحدث أبداً حول أصل وجود الله، بل على خلاف هذا النظر فإنّ بعض الآيات القرآنية تكشف عن وجود ملحدين في عصر الرسالة، كما أنّ هناك مجموعة من البراهين العلمية في القرآن الكريم قد وردت ـ في الحقيقة ـ لإثبات وجود الله.

وسنذكر الآيات الدالة على كلا الأمرين.

ونذكر أوّلاً الآية التي تذكر عقيدة جماعة من الماديين الذين كانوا يعاصرون عهد الوحي، حول الإنسان وما سواه من الظواهر الكونية مبدأ ومآلا، حيث يقولون ـ حسبما يحدثنا القرآن ـ:

﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[٢].

ومن الطبيعي أنّ هذا المنطق أعني: زعم هؤلاء بأنّ سبب هلاك البشر هو مرور الزمن لم يكن إلاّ بسبب عدم اعتقادهم بوجود «خالق» اسمه الله، هو الذي يميت كما خلق.

فهم كانوا يعتقدون بأنّ الحياة والموت ما هما إلاّ أثرين من آثار المادة. أي

---

١. الأنعام: ٩٤.

٢. الجاثية: ٢٤.

من الآثار الفيزياوية والكيمياوية للمادة ـ حسب المصطلح الحديث ـ .

فحينما تشيخ المادة وتهرم بسبب مرور الزمن فتأخذ طريقها ـ في المآل ـ إلى البلى وتؤول إلى دنيا العدم، فذلك هو الموت.

إذا تبيّن هذا نقول: هل من المعقول أن يطرح القرآن هذه النظرية الإلحادية عن لسان أتباعها في عصر الرسالة ثم لا يعمد إلى نقدها والرد عليها، ولا يقيم ضدها ما يرفع الشك ويزيل الشبهة؟!!

لقد كان الأُستاذ العلاّمة الطباطبائي ـ صاحب تفسير الميزان ـ يصر في محاضراته العلمية على أنّ القرآن الكريم لم يتعرض مطلقاً لإثبات أصل وجود الله، ولم يقم عليه أي دليل أبداً، وذلك إمّا لبداهة وجود الله وفطريته، أو لأنّ ذات الله أسمى من أن يحتاج إثباتها إلى دليل.

ولكنّنا نتصور أنّه قد وردت في الكتاب العزيز براهين لإثبات وجود الله تعالى، وسوف نورد هذه البراهين في هذه الدراسة بنحو من الأنحاء بإذن الله .

○ التوحيد الاستدلالي: البرهان الأوّل

برهان الفقر والإمكان

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ * إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ﴾ [1]. [2]

قبل الورود في توضيح الآيات التي وردت لإثبات وجوده سبحانه نأت بنكتة وهي: أنّه قد سبق منا ـ آنفاً ـ أنّ البراهين الواردة في القرآن حسب النوع تناهز عشرة براهين أو أكثر، ولسنا مدّعين أنّ هذه الآيات صريحة في تلك البراهين أو منطبقة عليها انطباقاً تاماً حسب العناوين التي نأتي بها في أوّل البحث، وإنّما هدفنا هو طرح الأدلّة التي تعرّض لها القرآن واستدلّ بها لإثبات الصانع، سواء كانت هذه الأدلّة الواردة في القرآن منطبقة مع الأدلّة والبراهين السالفة الذكر أم لا.

---

١. فاطر: ١٥ ـ ١٧.

٢. يصف القرآن الكريم (الله تعالى) في الآية الأُولى من الآيات الثلاث بأنّه الغني الحميد، وقد جاء في الآيتين التاليتين دليل ذلك:

١. أمّا أنّ الله غني، فلأنّه يمكنه أن يعدمنا لنعلم أنّه لا يحتاج إلينا، وأنّه لو شاء لأتى بخلق جديد، وهذا مفاد (الآية ١٦).

٢. وأمّا أنّه تعالى حميد، فلأنّه قادر على ذلك وهذا هو مفاد (الآية ١٧).

وصفوة القول: إنّ ما نبغيه هنا هو التتلمذ على القرآن واتّخاذه إماماً ومعلماً لنا في هذا المجال لا ما يقوله الحكماء والفلاسفة والعلماء نعم لو طابق شيء من كلامهم مع ما ذهب إليه القرآن واستدل به أشرنا إليه، وقلنا انّ هذا الاستدلال يشير إلى دليل النظم أو الإمكان أو ...

وفي كل ذلك نستعين الله على فهم مراد كتابه ومفاهيمه، وهو ولي التوفيق.

لا ريب أنّ «فقر» الشيء دليل قاطع على احتياجه إلى «غني قوي» يزيل حاجته، ويمسح عن وجهه غبار الاحتياج والافتقار، فما لم تمتد يد من الخارج إلى ذلك الشيء لم يرتفع فقره، ولم يندحر احتياجه.

تلك حقيقة لا يمكن أن يجادل أو يشك في أمرها أحد.

من هنا لا بد أن يكون لهذا الكون ـ بأسره ـ من أفاض عليه الوجود .

فالظواهر الكونية من الذرة إلى المجرة مقرونة بـ «الفقر الذاتي» .. فجميعها مسبوقة بالعدم، ولهذا فهي تحتاج في تحقّقها ووجودها إلى «غني» يطرد عنها غبار العدم، ويلبسها حلّة الوجود .

افترض ـ للمثال ـ أيّة ظاهرة شئت تجد أنّها قبل أن ترتدي حلّة الوجود كانت تختفي خلف حجاب العدم وتنغمس في ظلماته، ثم استطاعت ـ في ظل قدرة فعّالة ـ أن تمزّق حجب العدم ، وتشق طريقها إلى عالم الوجود .

ومن المعلوم أنّه لو لم يكن ثمت غني باسم «العلة» لما قدر لهذه الظاهرة المعدومة ـ أصلاً ـ أن تدخل إلى ساحة الوجود، ذلك لأنّ نسبة أي شيء ممكن يتصوّره الذهن، إلى الوجود والعدم سواء، بمعنى أنّه كما لا يترجح وجوده ذاتياً كذلك لا يترجح عدمه ذاتياً أيضاً.

ويسمّى هذا التساوي في منطق العلماء بـ «الإمكان».

ولكي ندرك بنحو أحسن معنى هذا التساوي، ومعنى الإمكان المذكور لابد أن نشير إلى مثال مقنع في هذا المقام.

إنّ للفلاسفة في تصوير «الإمكان» بياناً نشير إليه فيما يأتي:

فهم يقولون:

لنفترض دائرة، ولنضع ما نتصوّره في ذهننا من الأشياء في وسط هذه الدائرة تماماً.

ولنجعل على طرف من الدائرة: الوجود، ونجعل في مقابله العدم.

ثم يقولون:

إنّ الشيء الممكن هو كهذا «الشيء المتصور الموضوع في وسط الدائرة» لا يقتضي بذاته أي واحد من الحالتين لا الوجود ولا العدم. بل هو بالنسبة إليهما سواء .. بمعنى أنّ الوجود أو العدم لا ينبع من ذات ذلك الشيء .. وإلاّ لكان ذلك الشيء «ممتنع الوجود» ان اقتضى العدم ذاتياً، أو «واجب الوجود» ان اقتضى الوجود ذاتياً.

ولأجل ذلك فإنّ كل الظواهر التي كانت معدومة ـ ذات يوم ـ ثم لبست حلة الوجود في يوم آخر ما هي ـ في الحقيقة ـ إلاّ سلسلة من «المفاهيم المجردة عن الوجود أو العدم» كالنقطة الموجودة في وسط الدائرة بين كفتي الوجود و العدم التي نسبتها إلى كل من الحالتين سواء .. ولو حدث أن خرجت هذه «المفاهيم المجردة» عن وسط الدائرة ومالت إلى إحدى الحالتين الوجود أو العدم فإنّ ذلك الخروج لم يتحقّق بالضرورة إلاّ بسبب «علة» ساقت تلكم الظاهرة إلى الحالة التي

تلبست بها.

إنّ «العلة الموجدة» هي التي جرّت الظاهرة المذكورة إلى ناحية الوجود.

كما أنّ «علة العدم» هي التي جرّتها إلى ناحية العدم.

بناء على هذا فإنّ الوجود أو العدم لم يكن ولن يكون عيناً ولا جزءاً أصيلاً في ذات الشيء المجرد عن علة الوجود أو العدم، بل جاذبية العامل الخارجي هي التي ساقت ذلكم الشيء إلى إحدى الناحيتين ..

فإن كان هناك موجد غني، جرّ الظاهرة قهراً إلى ناحية الوجود.

وأمّا لو واجهت الظاهرة فقدان علة الوجود انجذبت قهراً إلى جانب العدم.

على أنّ هناك فرقاً بين مسألة «وجود» الظاهرة و «عدم وجودها».

فلظهور ظاهرة ما ووجودها لابد من حضور علة موجدة ضمن ظروف وشروط خاصة لتعطي الوجود لتلك الظاهرة.

بينما لا يحتاج فقدان الظاهرة إلى أي نوع من الفعل والانفعال، بل يكفي لفقدان أية ظاهرة فقدان علتها فقط.

إنّ الظواهر الحاضرة فعلاً، والتي كانت قبل هذا معدومة، ومختبئة خلف حجب العدم قروناً متمادية، لم يكن فقدانها ــ في تلك الأزمنة ـ لأجل أنّها كانت ترفض الوجود ذاتياً .. إذ لو كان كذلك لامتنع وجودها بالمرة وإلى الأبد، بل انّ فقدانها في تلك الأوقات إنّما هو لفقدان مقتضي وجودها، ومجرد فقدان هذا المقتضي كان كافياً لأن تنجذب الظواهر الكونية المذكورة بسببه إلى ناحية العدم وأن لا تتجلّى على مسرح الوجود.

ثم إنّ قولنا: بأنّ الظواهر تنجذب إلى ناحية «الوجود» على أثر وجود عللها لا يعني أنّ هـذه الظواهـر بعد وجـودها بسبـب العلة تتخلـص نهائياً مـن صفة «الفقر الـذاتي» ومن خصلـة «الإمكان الـذاتي» فتنقلب إلى مـوجودات غنيـة، لا تحتاج إلى علة.

لا نقول ذلـك، لأنّه لا يمكـن أن ينقلب ما هـو «فقير بالـذات» إلى «غني بالذات»[1] إنّما المقصـود هو أنّ الظـاهرة تلبس حلة الـوجود مـع كونها متصفـة بـالفقر والإمكـان الذاتيين دون أن تفقـد هذه الصفـة حتـى بعد ارتـدائها حلـة الوجود.

ولأجل هـذا «الإمكان والفقر الذاتيين» يكـون الاحتياج إلى العلة احتيـاجاً أبدياً وحالة دائمية لا تفارق طبيعـة الأشياء، بحيث لو انقطع الارتباط بين «العلة والمعلول» لحظـة واحدة لم يبق للظـاهرة أي وجـود .. بل عادت خبراً بعـد أثر كما يقول المثل السائر .

ولتوضيح هذه الحقيقة نشير إلى مثالين:

١ . لنتصور قصراً فخماً غارقاً في أضواء المصابيح المتعدّدة المتنوعة.

فعند مـا يرى الشخص السطحي التفكير هـذا المشهد يظن أنّ هـذا النور نابـع من القصر نفسه.. أي انّ طبيعة المصـابيح مضيئة بنفسها. بينما لـو تفحص هذا جيداً لرأى أنّ هـذا النور وهذه الأضواء تتعلّق بـ «مولد الكهـرباء» بحيث لو انقطع الارتباط بين المصابيح والمولد الكهربائي لحظة واحدة لغرق القصر بأسره في

---

١ . نعم غايـة ما يحصل أنّ الظاهرة بعد انضمام العلّـة إليها تصبح غنية بالعرض ـ حسب المصطلح الفلسفي ـ وهو يجتمع مع «الفقر الذاتي» ولا يناقضه ولا يعارضه.

الظلام، ولهذا فلابـد أن يستمر المولد الكهربـائي في إمداد القصر بالطاقـة والتيار الكهربائي حتى يبقى ذلك القصر مضاء سابحاً في الأنوار.

٢ . لنتصوّر أرضاً مملحـة تحت أشعة الشمس، ونحن نريـد أن تبقى رطبة .. ففي هذه الصورة لابد أن تتوالى قطرات الماء عليها فتسقط القطرة ثم تليها القطرة الثـانية قبـل أن تجف الأُولى.. وهكـذا حتى نحـافـظ على رطـوبتها ونحـول دون جفافها.. إذ في غير هذه الصورة تجف الأرض تحت أشعة الشمس.

هذان مثالان يـوضحان لنا أنّ «الفقير ذاتياً» لابـد من ارتباطه بعلـة وجوده على الدوام وبصورة مستمـرة ليحافظ على وجوده.. وذلك لأنّه ليـس من طبيعته: الوجود ، وما ليس الوجود من طبيعته افتقـر إلى علة موجدة واستمر افتقاره هذا ما دام «الفقر الذاتي» إلى الوجود ملازماً له، وحاكماً فيه.

من البيان السابق نستنتج الأُمور التالية:

أوّلاً: أنّ احتياج الظـواهر إلى العلـة هو مقتضى ذاتي لتلـك الظواهـر، وأمر ملازم لها، بحيـث لا ينفك هذا الاحتياج عنهـا لا في حال تلبسها بـالعدم، ولا في حال اتصافها بالوجود.

ثانياً: أنّ حالـة الشيء المحتاج الممكـن لن تتغيّر ولن تتبـدّل ما لم يسـاعده «الغني» في ذلك.

ثالثاً: أنّ جميع البشر، وجميع الظواهر الكونية فقيرة ومحتاجة ـ بطبيعتها ـ وأنّها كانت تبقى محكومـة بالعدم ما لم يتوفر علتها .. ولو كان الـوجود عيناً أو جزءاً من ذاتها وطبيعتها لما عدمت ولا لحظة واحدة. ولو أنّ غنياً بذاته غير مفتقر في وجوده إلى غيره، لم يمـد إليها يـد العون ولم يفـض عليها الـوجود لبقيـت خلف حجـب

العدم إلى الأبد.

وحيث إنّ الفقر والاحتياج من لوازم ذوات تلك الأشياء ـ لأجل ذلك ـ يجب أن تبقى محكومة بالفقر في كل الحالات، حتى بعد وجودها.

بناء على ذلك، ومن ملاحظة حالة الموجودات الكونية، وملاحظة فقرها واحتياجها الذاتي وكونها غير قادرة على تغيير حالتها ووضعها وانتقالها من عالم العدم إلى صفحة الوجود دون الاعتماد على ركن أصيل غني.

أقول: من ملاحظة كل هذه الأمور يمكن الاستدلال على وجود خالق غني أصيل هو الذي منح الوجود لهذه الأشياء، وهو بالتالي واهب الكون والمكان والوجود والزمان لجميع الممكنات كما ويمكن ـ بهذا الدليل ـ إثبات احتياج الممكنات ـ بجملتها ـ إليه في كل الأزمنة واللحظات وفي جميع الأحوال والأوقات، ابتداء من أول عمرها إلى آخره، احتياجاً لازماً لا ينقطع، وافتقاراً دائماً لا يزول ولا يرتفع.

هذا هو ما صرح به القرآن الكريم في نداء يشمل جميع أبناء البشر إذ قال:

﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَاءُ إِلَى ٱللهِ وَٱللهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[1].

ففي هذه الآية ركز القرآن الكريم على موضوع «الفقر الذاتي» في الإنسان واحتياجه إلى «العلة الموجدة» أي الله تعالى، إذ قال: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَاءُ إِلَى ٱللهِ﴾ وصرح بأنّ الموجود الوحيد الذي يمكنه رفع هذا الاحتياج والفقر الإنساني هو الله تعالى شأنه.

فهو الوحيد الذي يقدر على مساعدة البشر، وليس سواه بقادر على ذلك

١. فاطر: ١٥.

لاتصاف ما سواه بصفة الإمكان.

وقد بيّنت الآية هذه الحقيقة بقولها: ﴿إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُو [أي وحده] ٱلْغَنِيُّ﴾.

على أنّ القرآن الكـريم لا يعتبر الإنسـان محتاجـاً وفقيراً إلى الله قبل الخلـق فحسب، بل هو محكوم لهذا الفقر والحاجة حتى بعد أن يرتدي حلّة الوجود..

وهذا هو ما تفيده جملة: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾

فهي كما نـلاحظ لم يـؤخذ فيها «قيـد الزمان الماضي» فلـم يقل مثـلاً: كنتم الفقـراء إلى الله، بل بـإطـلاقها وعـدم تقيـدها بـالـزمان تشمـل الماضي والحاضر والمستقبل، وهـذا يعني بكـل وضوح أنّ الإنسـان محتاج إلى الله سبحـانه، وجـوداً وبقاءً.

وينقل الحكماء والفـلاسفة المسلمـون في هذا الصـدد حديثـاً عن الـرسول الأعظم ﷺ يقول فيه:

«الفقر سواد الوجه في الدارين»[١].

ويقال: إنّ مراد النبي الأكرم ﷺ من هذه العبارة هو: الإشارة إلى أنّ حاجة الإنسان إلى الله أمر ملازم له في الدنيا والآخرة.

وقد ركـز القرآن الكريـم في مواضـع متعددة على صفة «الغنـى» في الذات الإلهية بحيث يمكن اعتبار ذلك إشـارة ضمنية أو صريحة إلى هذا البرهان، نعني: برهان الفقر والإمكان.

وإليك فيما يلي بعض الآيات التي وصف الله فيها بالغنى:

---

١. تجد نصّ هذا الحديث في الكتب الفلسفية والعرفانية وسفينة البحار: ٢/ ٣٧٨.

﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ﴾[١].

وهذا هو موسى الكليم عليه السلام يعتبر نفسه محتاجاً إلى ما وهبه له ربّه وما أنزل وينزل عليه ـ ومن ذلك وجوده ـ إذ يقول:

﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾[٢].

وقد وصف الله ذاته في تسعة عشر موضعاً[٣] آخر بأنّه الغني إذ يقول ـ على غرار ما مر في الآية المبحوثة هنا ـ:

﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾[٤].

○ فقر الأشياء وبرهان الإمكان

إنّ هذه الآية، أعني قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ ، يمكن أن

---

١. النجم: ٤٨.

٢. القصص: ٢٤.

٣. نشير فيما يلي إلى هذه المواضع بذكر السورة والآية:

البقرة: ٢٦٣ و ٢٦٧.	العنكبوت: ٦.
آل عمران: ٩٧.	لقمان: ١٢ و ٢٦.
الأنعام: ١٣٣.	فاطر: ١٥.
يونس: ٦٨.	الزمر: ٧.
إبراهيم: ٨.	محمد: ٣٨.
الحج: ٦٤.	الحديد: ٢٤.
النمل: ٤٠.	الممتحنة: ٦.
النساء: ١٣١.	التغابن: ٦.

٤. محمد: ٣٨.

تكون ناظرة إلى «برهان الإمكان» [1]، لأنّ التركيز في هذه الآية واقع ـ كما نرى ـ على مسألة «الفقر والاحتياج» الكائنين في أبناء البشر والملازمين للكيان الإنساني حتى بعد وجوده، ملازمة الظل للشاخص.

إنّ الفقر والاحتياج عين الإمكان أو ملازم له، لأنّ الممكن يفقد ـ بطبيعته ـ الوجود، والعدم، إذا قيس بـ «واجب الوجود» و «ممتنع الوجود»، ولذا فالممكن في حد ذاته مفتقر في اتصافه بإحدى الحالتين (أعني: الوجود والعدم) إلى العلة التي توجده، أو تعدمه.

فعندما نقول: الإنسان ممكن الوجود فكأنّنا نقول: الإنسان فاقد ـ في مقام التصور ـ للوجود ومحتاج للتلبّس بالوجود والاتصاف به إلى «غني» يأتي به ويهب له الوجود.

لهذا يمكن القول بأنّ أساس الاستدلال في هذه الآية هو : «برهان الإمكان».

١. المقصود من الإمكان في هذا الفصل هو : الإمكان الماهوي الذي هو صفة الماهية والمفاهيم الذهنية، وليس الإمكان الوجودي الذي له معنى آخر و إجماله هو: «تعلّق الموجودات بالله القائم بنفسه».

والحاصل أنّ الإمكان قد يقع صفة للماهية ومعناه حينئذ تساوي «الماهية» بالنسبة إلى الوجود والعدم.

وقد يقع صفة لنفس «الوجود» ولا يصح حينئذ تفسيره بتساوي الوجود والعدم بالنسبة إليه، إذ لا معنى لتساوي الوجود بالنسبة إلى الوجود، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، بل معناه عندئذ قيامه بالواجب القيوم واحتياجه إليه: (حدوثاً وبقاءً).

○ التوحيد الاستدلالي: البرهان الثاني

الأُفول والغروب
يدلّ على وجود مسخّر

﴿وَكَذَلِكَ نُرِيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّماوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ ٱلآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى ٱلْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَىٰ ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّماوَاتِ وَٱلأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي ٱللهِ وَقَدْ هَدَانِي وَلا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئاً وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أَفَلا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِٱللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ ٱلأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ * وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾.(١)

١. الأنعام: ٧٥ ـ ٨٣.

قبل أن نبيّن هدف هذه الآيات لابد مـن الإشارة إلى عدّة نقاط تساعد على فهم مفاد هذه الآيات :

١. «الملكوت» و «الملك» تهدفان إلى معنى واحد غير انّه أُضيف إلى الأوّل «الواو والتـاء» لأجل المبـالغة والتـوكيد على غـرار «جبروت» و «طاغـوت» الذي يرجع أصلهما إلى جبر وطغيان.

وحيث إنّ معنى الملك هو المالكية والحاكمية لذلك فمن الطبيعي أن يكون معنى الملكوت هو ذلك المعنى نفسه مع المبالغة والتأكيد .

وسوف نوضح عند شرح استدلال إبراهيم عليه السلام كيف أبطل الخليل: حكومة الكواكـب والشمس والقمر ومشـاركتها في تدبير نظـام الكون والحياة الإنسـانية. وبالتالي أعلن عن اعتقاده بأنّه ليـس للكون سوى «مدبّر» واقعي واحد تجري أُمور العالم تحت إرادته خاصّة.

٢. استفاد بعـض المفسرين من العبارات التـالية: «رأى كوكباً، فلما رأى القمر» وما يماثلهما أنّ إبراهيم عليه السلام قال هذه العبارات عندما وقع نظره ـ لأوّل مرّة ـ على تلك الكواكب إذ أنّه لم يكن قد رآها قبل ذلك.

وتؤيـد بعض الروايات هـذا الرأي حيث تقول: إنّ أُم إبـراهيم عليه السلام أخفته منذ بدء طفـولته في الغار، خوفاً عليه مـن بطش طاغية زمانه «نمـرود»، وكان هذا أول خروجه مـن الغار، والتحاقه بمجتمعه، وقـومه، وأوّل خطوة له في مطـالعة ما حوله والتحقيق فيما يراه.

غير أنّ هاهنا احتمالاً آخر هو أنّ إبراهيم عليه السلام كان قد رأى الشمس والقمر والكواكـب من قبـل، ولكنَّه لم ينظر إليهـا بنظرة الباحـث المدقّق، وكـان هذا أوّل

مطالعته الباحثة للكون، وأوّل نظره إلى ما حوله بنظرة المحقق المتأمّل واستفادته هذه المطالب التوحيدية من ذلك.

٣. تشهد عبارة ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ أنّ إبراهيم بدأ تحقيقه هذا بين أبناء قومه الذين كانوا يعبدون هذه الكواكب باعتقاد أنّها أرباب وتشهد أنّهم كانوا معه، في كل المراحل الثلاث من التحقيق، المذكورة في الآيات ، يرون تحقيقه، ويشاهدون بحثه، للوقوف على الرب الحقيقي ويسمعون كلامه طوال ذلك البحث والتأمّل.

ولو كان الأمر على [illegible] إلى قومه مرّة واحدة فيقول: ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ ، لأنّ الهدف من جعل قومه موضعاً لخطابه هو ضم قومه إليه في الاعتقاد الصحيح، ودفعهم إلى ترك الشرك، وهذا التكليف إنّما يكون صحيحاً إذا سمعوا منطقه وحديثه المبرهن.

٤. عندما كانت تقع عينا إبراهيم على الكوكب أو القمر أو الشمس كان يقول: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ .

إنّ هذه الجملة لا تعني ــ بالمرّة ــ وللأدلة التي سنذكرها ، إذعاناً قلبياً بربوبية هذه النجوم بل كان الهدف هو طرح النظرية هذه ليتضح ويوضح ــ بعد ذلك ــ بطلانها أو صحتها.

وهذا أسلوب متعارف وشائع في عمليات البحث والتحقيق العلمي.

فالباحث عن علّة حادثة ما يستعرض في مخيلته جميع الاحتمالات والفروض الواحد تلو الآخر، ويعمد إلى مطالعة كل واحد من هذه الفروض والاحتمالات فيفترض كونه هو العلة ولو للحظة واحدة، ولا يتركه إلى غيره ما لم تتضح النتيجة

وما لم يثبت بطلان الفرض. فإذا ثبت بطلان الفرض تركه وانتقل إلى دراسة الفرض الآخر، وهكذا يتحكم نوع من الروح الباحثة على كل هذه الفروض دون أن يكون في البين أيُّ إذعان وتصديق.

هذا مضافاً إلى أنّ قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيَ إِبْرَاهِيم . . .﴾ يفيد أنّ إبراهيم كان مشمولاً بالعناية الإلهية الخاصة في كل المواقف، وكان عليه السلام يستمد منه تعالى العون، والمدد، وكان الله سبحانه يريد لإبراهيم أن يقف على معنى مالكية الله وحاكميته المطلقة عبر طي مراحل من استعراض مجموعة من الفرضيات عن حاكمية الكواكب والنجوم وإبطالها، وأن يطمئن ـ من خلال دليل رافع للشك ـ إلى أنّ أمر الإنسان بيد الله وليس بيد هذه الأجرام النورية الأسيرة في قبضة القوانين الطبيعية، الخاضعة للسنن الكونية.

مع هذا البيان لا يكون قول إبراهيم عليه السلام : ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ بمعنى الإذعان والتصديق القلبي.

وبعبارة أُخرى: كان الله تعالى يريد لإبراهيم أن يكون ـ بمشاهدته لملكوت السماوات والأرض وتعلّق هذه الموجودات بالقدرة الإلهية ـ من الموقنين، كما صرح بذلك القرآن الكريم بعد أن كان من المؤمنين.

وهذا الكلام لا يعني ـ بالطبع ـ أنّ إبراهيم كان إلى ذلك الحين خالياً من هذا اليقين عارياً عنه. كلا بل كان يعلم بفطرته السليمة أنّ الرب الحقيقي للكون والإنسان هو الله الخالق لا غير، ولكنّه أُريد له أن يقف على ذلك الأمر الذي كانت الفطرة تدعو إليه عن طريق الاستدلال، ليزداد يقيناً إلى يقين.

ولم يكن هذا بالأمر الجديد في شأن إبراهيم عليه السلام ، بل تكرر منه مثل هذا في

أمر المعاد، وبعث الإنسان والحياة أيضاً.

ولك أن تراجع في هذا الصدد تفسير قوله سبحانه :

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. [1]

كل هذا مضافاً إلى أنّ بحث إبراهيم وتحقيقه تم في حين كان قومه مشركين يعبدون تلك الكواكب والنجوم، فهو كان فيهم وكانوا معه، وحيث إنّ أحد أهدافه عليه السلام في هذا التحقيق كان إرشاد قومه وهدايتهم إلى طريق الحق والصواب، وذلك يقتضي أن يقبل الموجّه والمرشد الفكرة الباطلة بنحو موقت ثم يعمد إلى إبطالها بالدليل و إقامة البرهان، لذلك لم يكن بد لإبراهيم من اتخاذ هذا الاسلوب المعقول والمنطقي في الإرشاد والهداية والتوجيه.

٥. الظاهر أنّ الآيات المبحوثة تفيد أن إبراهيم عليه السلام قام بجميع مراحل بحثه ــ المذكورة في الآيات ـ تباعاً ـ وفي موقف واحد بحيث طلع القمر على أثر أُفول النجم، وطلعت الشمس على أثر غياب القمر .

ومثل هذا الفرض أي ملازمة طلوع القمر مع أُفول النجم يحصل ــ في الأكثر ـ مع كون النجم المذكور هو الزهرة.

لأنّ كوكب الزهرة ـ نظراً لضيق مداره ـ لا يمكن أن يبتعد عن الشمس أكثر من ٤٧ درجة، ولهذا فهو يلازم الشمس دائماً، وقد يظهر في السماء قبل طلوع الشمس، ولكن لا يلبث أن يختفي بعيد طلوع الشمس، وقد يظهر بعد غروب

---

١. البقرة: ٢٦٠.

الشمس في جهة المغرب ولا يلبث أن يغيب من الأُفق بسرعة.

فعلى هذا يقارن غـروب الزهرة طلوع القمر في النصف الثـاني من الشهر في الليالي ١٧ و ١٨ و ١٩.

لأجل هذا لا يستبعد أن يكون المراد بالكوكـب المذكور في الآية هو كوكب الزهرة[١].

ذلك مضـافاً إلى أنّ الصـابئة الـذين كـانوا يقطنـون في العراق وكـان النبي إبراهيم يعيش بينهم كانوا ينسبون تدبير الظواهر والحوادث الأرضية إلى السيارات السبع (ومنها الزهرة) وكانوا يحترمون هذه الكواكب فقط دون بقية الكواكب، هذا على العكس من الهندوس الذين كانـوا ينسبون تدبير الموجودات والوقائع الأرضية إلى الثوابت من الكواكب ويحترمونها خاصة.

٦. تكشف آية: ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ﴾ عن أنّ مسألة خالقية الله لم تكن موضع بحث وحـوار بين إبراهيم وقومه . فهو وقومه ـ أيضاً ـ كانوا يعتقدون بأنّه لا خـالق للكون غير الله، بل كان البحث والجدل يدور حول من هو «مدبّر» الظواهر والحوادث الأرضية؟

هل هو الله الخالق؟

أم أنّ بعض أُمور تدبير الموجودات الأرضية قد فوض إلى بعض المخلوقات

---

١. وقد أثر عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ هذا الكوكب كان الزهرة، من ذلك قول الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام : أنّ إبراهيم عليه السلام وقع إلى ثلاثة أصناف صنف يعبد الزهرة وصنف يعبد القمر وصنف يعبد الشمس ، فلما رأى الزهرة قال هذا ربي على الاستنكـار والاستخبار فلما أفل الكوكب قال: لا أحب الآفلين، لأنّ الأُفول من صفات المحدث لا من صفات القديم.

راجع توحيد الصدوق: ٧٤ ـ ٧٥.

كما كان يظن ويعتقد قوم إبراهيم في العراق، ويتصورون أنّ تدبير الحوادث الأرضية فوّض إلى القمر والشمس وغيرهما من الكواكب ؟

إذن فمصب البحث لم يكن إثبات الصانع، أو توحيد ذاته تعالى، أو توحيد الخالقية، بل كان تعيين «المدبّر» الحقيقي للظواهر الأرضية.

وبتعبير آخر : فإنّ مصب البحث كان هو التوحيد الافعالي، لأنّ البحث في إرجاع تدبير الكون، كله أو بعضه، إلى بعض المخلوقات من فروع التوحيد في الأفعال.

وقد كان قوم إبراهيم عليه السلام مشركين في مسألة التدبير هذه. وكان إبراهيم يريد أن يدعوهم إلى التوحيد في هذه المسألة ويدفعهم إلى الاعتقاد بوحدانية المدبّر.

لهذا السبب جاء في نهاية آية ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾ قوله: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ تلويحاً إلى أنّه يعتقد بوحدانية المدبّر على خلاف ما عليه أبناء قومه المشركين في قضية التدبير .

٧. يستدل إبراهيم بأُفول هذه الأجرام الثلاثة على أنّ هذه الأجرام لا تصلح لأن تكون هي المدبّر لشؤون الأرض وحوادثها، وعلى الأخص: الإنسان .

وهنا ينطرح سؤال هو : كيف ولماذا استدل الخليل بأُفول هذه الأجرام على عدم كونها مدبّرة، أو مشاركة في التدبير ؟!

إنّ الجواب على هذا السؤال يمكن أن يتم في صور مختلفة على أنّ كل صورة من هذه الصور مفيدة في حد ذاتها.

هذا بالإضافة إلى أنّ تعدد تفسير منطق إبراهيم في إبطال مدبّرية الكواكب

يكشف عن تعدّد أبعاد مفاهيم القرآن وكثرتها، بحيث يصلح كل بعد منها لفريق من الناس المختلفي المدارك.

وإليك التفسيرات المتعددة المتنوّعة لهذا الاستدلال:

ألف. لمّا كان الهدف من اتخاذ الرب هو أن يبلغ الموجود الضعيف في ظل اتصاله بالقدرة الربانية إلى الكمال المطلوب، لذلك ينبغي (بل ويتحتم) أن يكون هذا الرب والمربي قريباً من مربوبيه بحيث يكون عالماً بأحوالهم مطّلعاً على احتياجاتهم، ولا يكون بعيداً عنهم، مفارقاً لهم، غير حاضر لديهم ولا شاهداً لأوضاعهم.

أمّا ذلك الموجود الذي يكون بعيداً عن مربوبيه، ساعة أو ساعات، ويكون نائياً عنهم بالمرة بحيث يحجب عنهم أنواره، وبركاته، فكيف يصلح أن يكون مربياً لتلك الموجودات المربوبة ورباً للكائنات الأرضية؟!

من أجل هذا كان أُفول هذه الكواكب، وغيبتها علامة على غربتها عن الكائنات الأرضية وانقطاع الصلة بينها وبين هذه الموجودات، وشاهداً على أنّ لهذه الكائنات مدبّراً غير هذه الكواكب .. مدبّراً عارياً عن أي نقص منزّهاً عن أي عيب .

ب. انّ طلوع وغروب الأجرام السماوية وحركتها المنتظمة في مدارات لا تتغير لدليل قاطع على أنّها خاضعة لموجود آخر فوقها، وأنّها مسخّرة لقدرة عليا سخّرها لإرادته، وجعلها محكومة لقوانين خاصة تابعة لمشيئته.

ومن المعلوم أنّ المسخَّر لا يمكن أن يكون مدبّراً مطلقاً، وأنّ الخضوع لقوانين منتظمة آية ضعف هذه الكواكب، وعلامة واضحة على أنّها لا يمكن أن

تحكم على الوجود ، أو تدبّر شؤون الأرض.

وأمّا استفادة الكائنات الأرضية من نور هذه الأجرام فليست دليلاً على ربوبية هذه الأجرام، بل هي شاهد آخر على أنّ هذه الأجرام تأتمر بأوامر قدرة عليا، وتخضع لمشيئة مقام أعلى، وأنّها بالتالي لا تقوم تجاه الأرض إلاّ بما حملت من تكاليف.

ج. ما هو الهدف من حركة هذه الموجودات، ونعني النجوم والكواكب هل الهدف هو السير من النقص إلى الكمال، أم العكس؟

أمّا الثاني فليس قابلاً للتصوّر، وعلى فرض التصوّر فلا معنى لأن يسير «الرب» من الكمال إلى النقص، والعدم .

إذن لابد أن يكون الأوّل هو الصحيح على حين أنّ ذلك الأمر، أي السير من النقص إلى الكمال، أفضل شاهد على وجود مربٍّ آخر، يوصل هذه الموجودات الضعيفة الناقصة في الحقيقة، القوية في الظاهر، إلى مرحلة الكمال الأفضل.

وفي الحقيقة فإنّ ذلك المربّي هو الرب الحقيقي الذي يجر هذه الأجرام وما سواها وما دونها نحو الكمال الذي تسير إليه.

هذا ويمكن تفسير وتصوير استدلال النبي إبراهيم عليه السلام أشكال أُخرى، بعضها بعيد عن روح استدلاله عليه السلام .

وإليك بعض هذه التفسيرات:

١ . انّ الأُفول والغروب في الأجرام والكواكب علامة الحركة.

والحركة ملازمة للتغيّر في المتحرّك.

والتغيّر دليل على حدوث المتحرّك، لأنّ الموجود المتحرّك يصل بعد الحركة إلى كمال كان فاقداً له قبل ذلك.

لأجل هذا تكون الحركة ملازمة للحدوث.

ومن البيّن أنّ الموجود «الحادث» لكونه غير أزلي، وغير أبدي لا يمكنه أن يكون رباً.

ونقائص هذا الاستدلال واضحة:

أوّلاً: إذا كان الأُفول والغروب علامة الحدوث، فإنّ الطلوع والشروق هو أيضاً علامة الحدوث، فلم استدل الخليل عليه السلام بالأُفول والغروب فقط في حين أنّ الغروب والطلوع من حيث الدلالة على الحدوث سواء؟!

ثانياً: إذا كان قوم إبراهيم يعتقدون في شأن الأجرام السماوية بأنّها آلهة واجبة الوجود تنتهي إليها سلسلة الممكنات صح أن يقال حينئذ أنّ الحدوث لا يلائم ولا يوافق شأنها قطعاً، لأنها في هذا الفرض، أي كونها آلهة واجبة الوجود تحتل مكان علّة العلل ولابد أن تكون علّة العلل أزلية أبدية.

ولكن قوم إبراهيم كانوا يعتبرون هذه الكواكب مخلوقة لله، وغاية ما كانوا يعتقدون في حقّها أنّ أمر تربية الموجودات الأرضية وأمر تدبيرها قد فوّض إليها تفويضاً على النحو الذي مر معناهن.

وفي مثل هذه الحالة لايضير الحدوث بها، كما لا تشترط الأبدية والأزلية في شأنها.

وبناء على هذا لا ربط لطرح مسألة الحدوث وعدم الأبدية والأزلية ببرهان إبراهيم الذي عرضه على قومه.

٢. إذا كانت الحركة دليل الحدوث فهي دليل الإمكان أيضاً، بدليل أنّ كل حادث ممكن أيضاً وكل ممكن لا بد أن ينتهي ـ من حيث الوجود ـ إلى موجود آخر، منزّه عن صفة الإمكان، واجب الوجود ـ حسب الاصطلاح العلمي ـ أي غير مستمد وجوده من غيره.

وإشكال هذا الاستدلال بيّن أيضاً: لأنّ قوم إبراهيم لم يعتبروا الكواكب ـ قط ـ إلهاً خالقاً يرتبط به وجود العالم ليكون إمكانه دليلاً على بطلان اعتقادهم وفساد مذهبهم.

٣. يعتبر الحكيم صدر المتألّهين استدلال النبي إبراهيم مرتبطاً بإثبات الصانع .. وذهب إلى أنّه ناظر إلى « برهان الحركة»، وهو البرهان الذي يتوسّل به علماء الطبيعة لأثبات وجود خالق لهذا الكون، على أساس أنّ الحركة الشاملة في الكون تدلّ على محرّك [1].

فقد تصور صدر المتألّهين لأدلة ثبت بطلانها على أثر الاكتشافات المهمة التي تمت في عالم الفلك والفضاء أنّ حركة الأجرام السماوية لا تعود إلى طبيعتها، كما أنّ ذلك ليس قسرياً، إنّما هي حركة نابعة من «شوق وإرادة» في هذه الكواكب والأجرام غير ناشئة عن الغضب أو الشهوة، لأنّ هذه الأجرام أسمى ـ كما في نظره

١. من الطبيعي أن يستدل كل فريق بما يناسب تخصّصه العلمي على وجود الله، وهكذا فعل علماء الطبيعة الذين يبحثون عن خواص المادة وأحوالها، فهم استدلوا على وجود الله بالحركة فقالوا: لا بد لهذا العالم المتحرّك من محرّك، ولابد أن ينتهي هذا المحرك إلى محرك غير متحرّك لنتخلص من ورطة الدور والتسلسل، وفي هذا الصدد يقول الحكيم السبزواري صاحب المنظومة في المنطق والفلسفة:

ثم الطبيعي طريق الحركة ... يأخذ للحق سبيلاً سلكه

أي أنّ العالم الطبيعي والناظر في الأجسام الطبيعية يسلك طريق «الحركة» لإثبات وجود الله.

ـ من أن تكون حركتها ناشئة عن الغضب أو الشهوة.

وإذا تبيّن أنّ حركتها هكذا فلابد أن يكون الغاية التي تتحرك نحوها أمراً قدسياً، فإن كان ذلك واجب الوجود ثبت بذلك وجود الله الصانع وإن لم يكن كذلك فلابد أن ينتهي إلى واجب الوجود حتماً، دفعاً للتسلسل والدور.

وهكذا أثبت صدر المتألّهين وجود «الوعي» لدى هذه الأجرام، واستدل من حركتها على وجود الصانع .. وبذلك تصوّر أنّ استدلال إبراهيم كان لإثبات الصانع.

وإليك نص ما كتبه صدر المتألّهين في كتابه «المبدأ والمعاد» قال:

«وللطبيعيين طريق خاص في الوصول إلى هذا المقصد أي إثبات وجود الصانع وهو أنّهم قالوا في بيانه: إنّ الأجسام الفلكية حركتها ظاهرة، وهي ليست طبيعية ولا قسرية، بل نفسانية شوقية لابد لها من غاية.

وإذ ليست الغاية غضبية ولا شهوية لتعاليها عنهما .. ولا الغاية الأجسام التي تحتها أو فوقها .. ولا النفوس التي لشيء منها ـ كما ستطلع على بيان الجميع بالبرهان إن شاء الله ـ .

فتعين أن يكون غايتها أمراً قدسياً مفارقاً عن المادة بالكلية تكون ذا قوة غير متناهية، لا تكون تحريكاته لها على سبيل الاستكمال. . فإن وجب وجوده فهو المقصود، وإن لم يجب فينتهي إلى ما يجب وجوده دفعاً للدور والتسلسل .

وهذه الطريقة هي التي سلكها واعتمد عليها مقدم المشّائين ، وأُشير إليها في الكتاب الإلهي حكاية عن الخليل»[1].

---

١. المبدأ والمعاد: ١١ ، والأسفار: ٦/ ٤٤.

ولكن هـذا الرأي وهذا الاستـدلال مضافاً إلى أنّه ثبـت بطلانه ــ كما قلنا ـ لبطلان أدلّته، وثبـت أنّ حركة الأجسام الفلكية ليسـت حركة واعية، تـوجيه بعيد عن هدف إبراهيم عليه السلام، لأنّه ــ كما قيل ــ لم يكن الخليـل عليه السلام في مقام إثبـات الصانع و إبطال الإلحاد، بل هو في مقام استنكار الشرك و إبطال فكرة الشريك لله في التدبير .

○ كلمة أخيرة حول هذه الآيات

وآخر ما يمكن قوله حول هذه الآيات هو أن نقول:

إنّ هذه الآيات تتحدث مباشرة عن محاربة الشرك في التدبير ولكنّها تتعلّق ـ بصورة غير مباشرة ـ بـإثبات الصانع أيضاً، بتقريب أنّ أُفول هـذه الكواكب يدلّ على كونها مسخّرة وأنّ هناك مسخّراً هو الذي خلقها وسخّرها.

وفي هذه الصورة لا يمكـن أن تكون هي مدبّرة، إنّما التدبير لـذلك الخالق الذي خلقها وسخّرها.

وفي هذه الحالة يكون أُفول وغياب هـذه الأجرام حين كونها دليلاً على عَدم ربوبيتها دليلاً قاطعاً وشاهداً واضحاً على ربوبية مسخّرها ومالك أمرها.

○ التوحيد الاستدلالي: البرهان الثالث

خلق السماوات والأرض
دليل على وجود الخالق

﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾[1].

كيفية الاستدلال بهذه الآية واضحة. فالقرآن الكريم يطرح مسألة «الشك في وجود الله» في صورة استفهام إنكاري، إذ يقول: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ ؟

ولكي يرد هذا الشك ويدفعه يذكّر بخلق السماوات والأرض وفطرها، إذ يقول:

﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ .

أي وهو فاطر السماوات والأرض.

و «الفطر» تعني لغة: «الخلق».

وإطلاق الفطر على الخلق بمناسبة أنّ الخالق يشق بطن العدم، ويستخرج

---

١. إبراهيم: ١٠.

منه «الشيء» الذي يريد خلقه و إيجاده.

خلاصة القـول: إنّ الآية تعني أنّ خلق السماوات والأرض ووجـودهما بعد العدم، خير دليل على وجود موجد لها، وخالق خلقها، وأتى بها إلى حيز الوجود.

لهذا يجب أن لا نسمح للشك في هذا الأمر «أي وجـود الخالق» ونحن نرى هذه المخلوقات الجسام العظيمة الصنع.

والاستدلال في هـذه الآية على نمط الاستـدلال بوجود الأثـر والمصنوع على وجود المؤثر الصانع، وهو ما يصطلح عليه بالبرهان الأنّـي [١].

و قد بيّـن هذا البرهان في كتب الكلام والعقائد في صور مختلفة متنوعة.

○ سؤال حول الآية

لقـد بعث الأنبيـاء والـرسـل المذكورون في الآيـة لهدايـة أقـوام نوح وعـاد وثمود [٢] في حين كان جميع هـذه الشعوب والأقوام مؤمنين بالله خـالقاً لهذا الكون وفاطـراً للسماوات والأرض، ولكنّهم كـانوا يعبـدون الأصنام بـاعتقاد أنّها شفعـاء مقـرّبة، ومقـرّبـة عند الله أو لأسبـاب أُخرى، وفي هـذه الحالـة لماذا طرح القـرآن الكريم مـوضوع الشك في «وجود» الله، وأقام البرهان على «وجـوده» تعالى، وليس المقام مقام شك في وجوده سبحانه ؟

وبتعبير آخر: لم تكن هـذه الأقوام التي مر ذكـرها، ملحدة، ومنكرة لـوجود

---

١. الاستدلال الإنيّ هو الاستدلال بـالمعلول على وجود العلة عكس البرهان اللّمـي الذي يستدل فيه بالعلة على المعلول وستوافيك كلمتنا حول الاستدلالين.

٢. كما يلاحظ ذلـك من مراجعة الآية السابقـة لهذه الآية إذ تقول: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ﴾ (إبراهيم: ٩).

الله، بل كانوا يعانون من عبادة المعبودات المتعددة. ومن المعلوم أنّ الأنبياء لم يبعثوا إلاّ ليجنّبوا البشرية عن عبادة غير الله، ولذلك يتحتم ــ عند المحاورة والدعوة ــ إبطال أساس الشرك العبادي، وإقامة البراهين على وهنه وضعفه وفساده، لا على إثبات وجود الله، فلماذا طرح أُولئك الأنبياء قضية إثبات وجود الله كما نرى في الآية المبحوثة ؟

إنّ الجواب على هذا السؤال يتضح من الإمعان والتدبّر في ما قبل وما بعد هذه الآية.

فمن تأمل رأى كيف أنّ الأنبياء عندما دعوا هذه الأقوام ـ في بداية الأمر ـ إلى توحيد العبادة، ونهوا عن عبادة غير الله قوبلوا من جانب تلك الأُمم بهذا الرد:

﴿إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾.[1]

لقد كانت دعوة الأنبياء مركبة من أمرين:

١. عبادة الله.

٢. ترك عبادة الأوثان.

وقد رفضت تلك الأقوام ـ وبشهادة الآية ٩ ـ كلا المطلبين، أو المطلب الثاني على الأقل.

ولذلك عمد الأنبياء إلى البرهنة على صحة المطلبين بطرح مسألة خالقية الله للسماوات والأرض فقالوا:

﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ﴾ ؟

---

١. إبراهيم: ٩.

يعني كيف يجوز ويمكن الشك في وجود الله وآيات وجوده ظاهره ساطعة.. وأعظمها هو خلق السماوات والأرض: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وإذا لم يكن له وجود لما كان لهذه السماوات والأرض من وجود.

وبعد أخذ هذا الاعتراف من تلكم الأقوام، أصبح الطريق ميسّراً لإثبات المطلبين على النحو الآتي:

١. إذا كنتم تعتقدون بمثل هذا الإله، الخالق والمالك للكون ولأرواحكم وأجسادكم، أذن لابد ـ وبحكم أفضليته وعلوّه وبحكم مالكيته للكون والإنسان ـ من عبادته والخضوع أمامه خضوع العبيد.

ولأجل هذا جاء في ذيل الآية قوله حكاية عنهم عليهم السلام : ﴿يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾.

٢. إذا كنتم تعتقدون بمثل هذا الإله فلماذا تعبدون الأصنام التي هي جزء من مخلوقات هذا العالم، وشأنها شأن بقية الكائنات في هذا الكون في الضعف والعجز، إذن لابد أن تعبدوا الله المنعم المحسن لا المخلوق المملوك الضعيف.[1]

بناء على هذا فإنّ الهدف من الإشارة إلى «مسألة خالقية الله للسماوات والأرض» إنّما هو إثبات انحصار العبادة فيه تعالى وأنّه يجب أن لا يعبد سواه، من خلال إثبات خالقيته التي هي ملاك العبادة وموجبها.

وصفوة القول: إنّ ضمائر تلك الأقوام كانت تنطوي على مقدمة ضمنية، وهي «من كان خالقاً كان مدبّراً أيضاً» ولهذا وبحكم فاطرية الله للسماء والأرض تثبت مدبّريته للكون.. وإذا لم يكن من مدبّر سواه إذن فبيده ـ دون غيره ـ مفاتيح

---

١. تفسير الفخر الرازي: ٥/ ٢٢٩ طبعة عام ١٣٠٨هـ.

كل الخيرات .. ولأجـل هذا يجب أن يعبد وحده ولا يعبـد غيره، ذلك لأنّ الغير لا يملك أي خير وأي أمر .

وبهذا يكون القـرآن قد اعتمد على مقـدمة وجـدانية واستفاد منهـا لإثبات انحصار العبادة في الله.

وهذا الاستـدلال يشبه مـا إذا راجع عامـل مؤسسـة، من لا يستطيـع حل مشكلته وفك عقدته فتقول له ـ لأجل منعه عن مراجعة من لا ينبغي مراجعته ـ ؛

من هو صاحب المؤسسة ورئيسها؟

ومن الذي بيده مقاليد الأمر فيها؟

وهدفك من هـذه العبارات المعروف جوابها عند المخاطـب، هو ردعه عن مراجعة الآخرين.

وكأنّك تريد أن تقول له: أيها العامل أنت الذي تعرف أنّ صاحب المؤسسة هو غير هذا، فلماذا لا تراجع صاحب المؤسسة ولماذا تراجع هذا؟

○ التوحيد الاستدلالي: البرهان الرابع والخامس والسادس

١. برهان الإمكان

٢. برهان امتناع الدور

٣. برهان حاجة المصنوع إلى الصانع

١. المعلول بلا علة محال.

٢. خلق الشيء لنفسه مستلزم للدور المحال.

٣. وجود السماوات والأرض دليل على وجود الخالق.

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [١].

﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ بَلْ لا يُوقِنُونَ﴾ [٢].

﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [٣]. [٤]

تتألف دعوة رسول الإسلام ﷺ من ثلاثة أُصول أساسية، وهي الدعوة إلى:

---

١. الطور: ٣٥.

٢. الطور: ٣٦.

٣. الطور: ٤٣.

٤. لمزيد الاطلاع راجع نص الآيات من ٣٦ ـ ٤٣ من السورة المذكورة، وقد اكتفينا منها بنقل هذه الآيات التي تتضمن أصل الاستدلال رعاية للاختصار.

١ . الاعتقاد بالمعاد.

٢ . الاعتقاد بنبوته.

٣ . التوحيد بمعناه الواسع الجامع الذي من شعبه: الاعتقاد بوجود الصانع.

وقد بحثت هذه المواضيع الثلاثة في سورة «الطور» بنحو بديع.

ففي الآيات ١ إلى ٢٨ طرحت مسألة «المعاد» وبعث الناس في يوم القيامة وما يلابس ذلك.

وفي الآيات ٢٩ إلى ٣٤ طرحت مسألة «نبوة الرسول الأعظم» ﷺ.

وفي الآيات المبحوثة هنا طرحت مسألة «وجود الله الواحد» [1].

وقد هدى القرآن الكريم الإنسان الباحث إلى الاعتقاد بوجود الله بطرح مجموعة من الاحتمالات والأسئلة، كما نشاهدها في هذه الآيات .

وهذه الاحتمالات وإن كانت واضحة، يدركها كل أحد بمجرد ملاحظة نصوص الآيات لكننا نشير ـ مرة أخرى ـ إلى مضامين هذه الاحتمالات والتساؤلات لغرض الاستنتاج.

وإليك مجموعة هذه التساؤلات والاحتمالات التي تطرحها هذه الآيات حول مبدأ الإنسان وعلة وجود العالم:

١ . أن تكون الكائنات البشرية قد وجدت بلا علة (علة مادية كانت كالأب والأم والخلية التناسلية، أو علة مجردة عن المادة كالله تعالى) بمعنى أن تكون قد وجدت مصادفة، ومن تلقاء نفسها.

---

١ . تفسير الرازي: ٢٨/ ٢٥٩ الطبعة الجديدة.

وقد طرح هذا السؤال في قوله تعالى:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ [١].

٢. أن تكون هي الخالقة لنفسها وهي الصانعة لذاتها والموجدة لها.

وإلى هذا الاحتمال أشارت جملة:

﴿أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ﴾ ؟

٣. على فرض أنّها هي الموجدة لنفسها فإنّه يبقى سؤال آخر في هذا المجال وهو: من خلق السماوات والأرض؟

هل يمكن القول بأنّ هؤلاء الأفراد هم الذين خلقوا السماوات والأرض؟

وإلى هذا السؤال أشار قوله سبحانه :

﴿أَمْ خَلَقُوا السَّماواتِ وَالأَرْضَ﴾ [٢]؟

٤. أن يكون لهم إله غير الله وهذا الاحتمال أشار إليه قوله:

﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ﴾ ؟

هذه هي الاحتمالات التي طرحها القرآن الكريم ليفكر الناس فيها ثم يهتدوا إلى الله الواحد، وهي كلّها باطلة وغير صحيحة في منطق الوجدان الحي، والضمائر اليقظة.

---

١. بملاحظة ما بين القوسين يمكن إرجاع كثير من الاحتمالات التي ذكرها المفسرون لكلمة «غير شيء» إلى معنى جامع واحد ولمعرفة هذه الاحتمالات يراجع تفسير الرازي: ٢٩/ ٢٦٠، والميزان: ١٩/١٩.

٢. الطور: ٣٦.

فلابد إذن من الإذعان بوجود الله الواحد، ولابد من التزام العبودية أمامه.

يبقى أن نعرف وجه بطلان هذه الاحتمالات فنقول:

أمّا بطلان الاحتمال الأوّل ففطري، لبداهة أنّ لكل ظاهرة وحادث موجداً ومحدثاً لدلالة الفطرة السليمة، والضمير اليقظ والتجربة المتكررة، والبرهان العقلي عليه، بحيث لو ادّعى أحد إمكان وقوع معلول دون علة لسخَّر منه العقلاء أجمعون.

وبرهان الإمكان يؤيد هذه الآية.

وأمّا بطلان الاحتمال الثاني فهو كذلك بديهي كالأوّل لبداهة أنّ كل ظاهرة إذا كانت موجدة لنفسها كان معنى ذلك رجوع الاحتمال الثاني إلى الأوّل، وهو «تواجد المعلول بلا علة موجدة له خارجة عن ذاته» وقد عرفت فساده.

وخلاصة القول: إنّ الشيء إذا كان غير موجود بالذات (أي لم يكن وجوده نابعاً من ذاته) فهو إذن حادث، فهو إذن يحتاج ـ بحكم ما قلناه في الاحتمال الأوّل ـ إلى محدث.

وأما لو كان وجود الشيء نابعاً من ذاته فهو ليس إذن بحادث، بل هو أزلي أبدي في حين أنّهم (أي الملحدين) مذعنون بأنّ هذه الأشياء (أي البشر) ليست سوى أُمور حادثة مسبوقة بالعدم.

وبعبارة أكثر وضوحاً: انّ خلق الشيء لنفسه يستلزم «الدور» الواضح بطلانه.

لأنّ معنى قولك: «خلق الشيء نفسه» هو أن يكون الشيء موجوداً قبل ذلك ليتسنّى له خلق نفسه. ومعنى هذا: توقف الشيء وتقدمه على نفسه وهو

معنى الدور البديهي البطلان.

وأمّا الاحتمال الثالث فهو كسابقيه في التهافت والبطلان، إذ ليس هنا من يدّعي أنّ السماوات والأرض مخلوقة لأُولئك البشر وأنّ البشر هم خالقوها وموجدوها فيتعين أن يكون لها خالق وهو الذي يسمّى بـ «الله».

وأخيراً يمكن أن نستنتج من بطلان الاحتمالات الثلاثة أنّ البشر حيث لا يمكن أن يوجد بدون علّة تعطيه الوجود، كما لا يمكن أن يكون علة لوجود نفسه، ولا يمكن أن يكون هو خالق السماوات والأرض، لذلك لابد أن يكون للبشر والسماوات والأرض من خالق .. وهو من يشار إليه بلفظة «الله»، وهو خالق الجميع بلا استثناء.

لقد طرح في المقطع الأوّل هذا السؤال:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾.

أي هل خلق منكرو وجود الله من تلقاء أنفسهم، وعلى نحو المصادفة.. دون علة؟

والجواب هو النفي طبعاً، لأنّ تلك الموجودات (أعني: المنكرين) أشياء ممكنة الوجود، وكل ممكن مرتبط في وجوده بعلّة ومحتاج إليها فيه.

وهذا المقطع من الآية ناظر ـ على ما يبدو ـ إلى «برهان الإمكان».

وفي المقطع الثاني من تلك الآية، (أعني قوله: ﴿أَمْ هُمُ الخالِقُون﴾) والذي جرى الحديث فيه عن خلق الشيء لنفسه، يؤلّف «بطلان الدور» أساس البرهان فيه.

لأنّ منكري الله ـ بحكم أنهم علّة لوجود أنفسهم ـ يجب أن يكونوا

موجـودين متحقّقين قبل أنفسهم، وهـذا هو تقدّم الشيء على نفسـه، وهو محال، لأنّه دور.

وأمّا في الآيـة الثانية (أعني قـوله: ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ﴾) فقد استـدل فيها على وجـود الله ببرهـان «النظم» أو ببرهـان آخر يقـرب منـه كدلالـة «المصنوع على صانعه»، و «الأثر على مؤثره».

فإذا كـان أساس البرهان هو نظـام السماوات والأرض فالآية حينئـذ تكون ناظرة إلى «برهان النظم».

و إذا كان أساسه هو «دلالة الآثر على المؤثر»، فالآية حينئذ ناظرة إلى برهان آخر .. ولعلّها ناظرة إلى «برهان الإمكان» أو «برهان الحدوث».

وأمّا دلالة «المصنـوع على الصانع» التي وردت الإشارة إليهـا في عنوان هذا البحث فليست ببرهان مستقـل، بل تعود إلى أحد هذه البراهين ونحن لم نـذكرها بصورة مستقلة إلاّ للتنوّع.

○ وها هنا ينطرح سؤالان هما

الأوّل: انّ إبطال هـذه الاحتمالات الثلاثة لا يفيـد أكثر من إثبـات احتياج البشر والسماوات والأرض إلى موجد وخالق.

وأمّـا أنّ موجـد الجميـع هـو الله «الواحـد» فـلا يستفـاد من إبطـال هـذه الاحتمالات أبداً، ولا يثبـت من خلال ذلك.. بـل وربما يمكن التصوّر بأنّ خـالق البشر غير خالـق السماوات والأرض أو يمكن أن يكـون خالـق العالم والبشر غير مدبّـر أُمورهما فما هو وجه دلالـة إبطال الاحتمالات المذكورة على وحدانيـة الخالق والمدبّر ؟

○ الجواب

لقد ذكر القرآن الكريم لإبطال هذا التصوّر وهذا الاحتمال جملة رابعة حيث قال في الآية الثالثة من الآيات المذكورة في مطلع البحث:

﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ .

إنّ التوحيد في الخالقية والمدبّرية قد أبطل هذا التصوّر وهذا الاحتمال (ونعني احتمال تعدّد خالق البشر والكون ومدبّرهما) . لأنّ الخالق والمدبّر ـ بحكم التوحيد في الخالقية والمدبّرية ـ ليسا أكثر من واحد.

من هذا البيان يتضح أنّ المقصود من «الإله» في الآية السالفة ليس هو مطلق المعبود المتخذ بعنوان الشفيع والمقرب.. بل أمر أعلى من ذلك، وهو من يقدر على الخلق والإيجاد والتدبير .

فيكون معنى قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ﴾ أي هل لهم خالق ومدبّر غير الله؟

وبهذا لم يبق القرآن مجالاً لتصور تعدد خالق البشر والكون ومدبّرهما.

السؤال الثاني: أنّ المخاطبين في هذه الآيات ـ المطروحة هنا على بساط البحث ـ لا ريب هم «مشركو مكة» .. وهم لم يكونوا معتقدين بوجود الله حسب، بل كانوا ـ فوق ذلك ـ يعتبرونه الخالق الوحيد للكون والإنسان جميعاً.

وفي هذه الصورة ما هو الداعي لطرح هذه الاحتمالات ثم إبطالها والقوم مؤمنون بالله أساساً، وجوداً، ووحدانية في الخالقية والمدبّرية؟

وهـل ذنب هـؤلاء ليـس سوى إعـراضهم عـن عبـادة الله وحده، وعبـادة الأصنام التي ظنوا أنّها شفعاء لا أكثر .

أفليس مقتضى البلاغة في المقام هو صب الحديث على معتقداتهم التي هم عليهـا، لا النقاش فيما لم يكـن عندهـم بموضـع نزاع .. بـل كان مـوضع اتفـاق (أعني: وجود الله الواحد).

انّ الجواب على هذا السؤال هـو ما قلناه، وبينّاه في قـوله تعالى: ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ﴾.

فهناك قلنا: بأنّ القرآن الكريم يحاول بطرح هذه التساؤلات أخذ الاعتراف من ضمائرهم وتحريـك ما هو كامن في فطـرتهم لأجل إيقاظها وتنبيههـا، كمقدمة لأخذ نتيجة أُخرى.

إنّ القرآن يسعـى من خلال الاستفادة مـن المقدمة المسلم بها التـي تنطوي عليها ضمائر القوم وهي «اعترافهم بوجود الله الواحد» أن يمهد لدعوتهم إلى عبادة الله الواحد، وهدايتهم إلى توحيد العبادة.

فبأخذ هـذا الاعتراف منهم (نعني الاعتراف بأنّه لا خالـق ولا مدبّر لهم إلاّ الله، وأنّـه الخالـق المدبّر الـوحيـد الـذي منـه وجـود وتدبير كـل الكـائنـات على الإطلاق).

أقول: بأخذ هذا الاعتراف يوجه القرآن ضربة قاضية إلى مسلكهم المنحرف في العبـادة، لأنّه إذا كـان الخالق والمدبّـر واحـداً لا أكثر.. وإذا كـان هذا الخالـق والمدبّر هو الوحيد الذي استمدت منه كل الموجودات (من إنسان وغيره) وجودها وتدبيرهـا، فإذن لابد مـن عبادته وحده، والكـف عن عبادة غيره مـن الموجودات

الحقيرة الذليلة المحتاجة هي إلى ذلك الخالق المدبّر العظيم. [١]

١. وبهذا يكون القرآن الكريم قد هدم بنيان الشرك العبادي ونسف قواعده وأركانه مع الاستفادة من قضية وجدانية مفيدة عندهم.

وفي الحقيقة فأنّ القرآن الكريم يكون ـ في الوقت الذي عرّف العالم فيه على منطق التوحيد ـ قد أثبت ضرورة التوحيد العبادي، الذي كان مشكلة مخاطبي القرآن في ذلك العصر أيضاً.

ومع ملاحظة هذا النوع من الاستدلال الموضوعي الرصين نكتشف مدى تمشي القرآن مع جميع العصور وجميع الأجيال رغم أنّه نزل ليعالج مشاكل موجودة في عصر نزوله ضمناً.

○ التوحيد الاستدلالي: البرهان السابع والثامن

١. برهان الإمكان

٢. برهان النظم

تركيب الخلايا البشرية العجيبة
ونمو النباتات وتساقط المطر
وخلقة الأشجار تشهد بوجود خالقها

﴿هَذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ * نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلا تُصَدِّقُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾.[1]

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾.[2]

﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجاً فَلَوْلا تَشْكُرُون * أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُون﴾.[3]

---

١. الواقعة: ٥٦ ـ ٥٩.

٢. الواقعة: ٦٣ ـ ٦٥.

٣. الواقعة: ٦٨ ـ ٧٢.

﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ﴾.[١]

الآيات كلّها من سورة الواقعة [٢].

قبل أن نشرع في بيان مفاد هذه الآيات لابد من الإشارة إلى عدّة نقاط:

١. أنّ الهدف الأصلي للآيات القرآنية هو: الدعوة إلى الإيمان بالمعاد، وبعث الإنسان في يوم القيامة، وضرورة عبادة الله وحده.

وأمّا مسألة إثبات وجود الله، فلها جانب ضمني في هذه الآيات، كما سنبين ذلك.

بل انّ مراجعة آيات هذه السورة [أي سورة الواقعة] تفيد أنّ الهدف الأصلي لهذه السورة التي تبدأ بآية ﴿إذا وقعت الواقعة﴾ و الآيات المبحوثة هنا التي تبدأ بقوله: ﴿هذا نزلهم يوم الدين﴾ .

إنّ الهدف هو ـ في الحقيقة ـ إثبات إمكان المعاد، حتى أنّ مسألة لزوم عبادة الله وحده تقع في الدرجة الثانية من اهتمام وهدف هذه السورة.

وقد أُشير إلى هذا الهدف الثانوي في قوله سبحانه : ﴿فسبّح باسم ربك العظيم﴾.

ولكن على الرغم من ذلك يمكننا أن نجد في الآيات المذكورة إشارات واضحة إلى وجود الصانع حتى لأوّل نظرة.

وحيث إنّ آيات هذه السورة تشبه ـ من جهة طرح التساؤلات ـ سورة

---

١. الواقعة: ٧٤.

٢. لقد اكتفينا هنا بنقل الآيات المرتبطة بهذا البحث التوحيدي وللمزيد من الاطلاع والتوضيح ينبغي مراجعة مجموع الآيات من ٥٦ ـ ٧٤ في السورة نفسها.

الطور، لذلك رأينا أن نجعل كلا القسمين إلى جانب بعض، وسيتضح بالتأمل والإمعان في آيات هذه السورة، وآيات سورة الطور أنّ القرآن الكريم جعل الإنسان أمام حزمة من التساؤلات ، تماماً على النمط السقراطي، لأجل إيقاظ وجدان البشر، ليتسنّى له في ظل هذه اليقظة أن يميّز الحق عن الباطل، وليخضع ـ بالتالي ـ لمنطق الحق ولا يكون له سبيل إلى غير ذلك.

٢. لقد طرح القرآن الكريم في هذه الآيات أربعة مواضيع:

١. تركيب الخلية البشرية وخلقتها العجيبة.

٢. نمو النباتات وحفظها وصيانتها عن الآفات.

٣. نزول الغيث وصيانته عن التلوث والتأسن والاجوج.

٤. استخراج ونشأة النار من الشجر .

وفي الحقيقة فإنّ موضوع البحث في هذه الآيات هو: الإنسان والنعم الثلاث الكبرى، وهي: المواد الغذائية، و الماء، و النار التي لا يمكن أن يحيا البشر بدونها[1].

٣. انّ طريقة الاستدلال في هذه الآيات هي من باب الاستدلال بوجود المصنوع (وهو هنا النطفة البشرية، وتربية النباتات، ونزول المطر، وخلق الأشجار) على وجود الصانع.

صحيح أنّ للإنسان مشاركة جزئية في تكون ونشوء هذه الظواهر الطبيعية كاللقاح والجماع في تكون الإنسان ، والبذر ، إلاّ أنّ هذه المشاركة الجزئية والتأثير الجزئي لا يكفي في تكون وظهور هذه الظواهر والموجودات، وما لم تكن ثمة قدرة

١. تفسير الرازي: ٢٩/ ١٨٠.

عليا مطلقة تساعد على تأثير هذه المقدمات لما أمكن لها أن تتواجد وتتكون وتأتي إلى منصة الظهور وساحة الوجود.

○ وإليك توضيح المطلب

في الآيات : **﴿أفرأيتم ما تمنون * ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾** يتحدث القرآن الكريم عن مبدأ وجود وتكون الإنسان وهو ما أسماه بالنطفة.

وقد اعترف القرآن بسهم الوالدين في نشوء الإنسان وتكوّنه، ولكنه اعتبر إسهامهما هذا في مستوى عملية النقل والانتقال فقط.

وتلك العملية تتمثّل في أنّ الأب ينقل جزءاً منه، من موضع معين في جسمه إلى رحم الأُم لا أكثر .

أمّا من خلق النطفة ومن أوجدها؟ فلا يمكن أن نعتبر الأب هو الخالق لها، لبداهة جهله بحقيقتها.

ولذلك فلا مناص من أن يكون لها خالق معين.

خالق أعطى ـ بقدرته وعلمه ـ للنطفة، القدرة على النمو في رحم الأُم، ومكّنها من الرشد في ذلك الجو، حتى يتكون الموجود البشري .

من المسلم أنّ تكوين هذه الذرة العجيبة يحكي عن موجود أعلى من الإنسان، هو الذي خلق هذه البداية العجيبة للبشر .

وقد تحدث القرآن الكريم ـ في هذه الآية ـ على نمط الاستدلال بالمصنوع على الصانع، والنظام على المنظم.

وفي الآيات : **﴿أفرأيتم ما تحرثون * ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾**

طرحت مسألة الزراعة، ونرى فيها أنّ القرآن الكريم يسهم الزّراع في ظهور النباتات وتواجدها، ولكنّه يعتبر اسهامهم محدوداً لا يتعدّى عملية بذر البذور، ولهذا يسمح بأن يطلق عليهم صفة الزارع. (١)

ولكن عمل الزارع لا يتجاوز هذا الأمر، أعني: البذر.

غير أنّ هذا العمل وحده غير كاف في مسألة الزراعة ونشوء النباتات والثمار لأنّه:

يسأل أوّلاً: من الذي خلق البذرة؟ و على قدرة من اعتمدت هذه الحبة بحيث استطاعت أن تتسبب في ظهور مئات الحبات ونشوئها في شكل سنابل؟

لا مناص من أن يكون لهذه الحبة خالقاً غير البشر.

ثم يسأل ثانياً: هل يكفي لتربية النباتات وخروجها مجرد الحرث وبذر البذور، أم أنّ مئات العوامل والعلل الخارجية الأُخرى، يجب أن تتضافر وتتفاعل وتتعاضد فيما بينها لتمنع من جفاف النبتة والسنبلة، وهذا شيء خارج عن قدرة البشر.

ترى هل هذا كلّه من صنع الله أم من فعل العوامل المخلوقة لله؟

وإلى هذه الحقيقة أشار القرآن بقوله:

﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (٢) * إِنَّا لَمُغْرَمُونَ * بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ﴾. (٣)

---

١. إلاّ أنّه لا يخلو من العناية والمجاز كقوله سبحانه: ﴿يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ﴾ (الفتح: ٢٩).

٢. تتفكهون أي تتحدثون، وأصله من التفكّه: أخذ الشيء فاكهة واستعير للحديث الذي يتحدثون به تفرجاً بتناوله.

٣. الواقعة: ٦٥ ـ ٦٧.

وفي هـذا الاستـدلال استـدلّ القرآن بـوجـودِ المصنـوع (كـما المزارع الخضراء وحفظها وصيانتها من الجفاف) على وجود الصانع.

وقد جاء عين هذا الاستـدلال في القسم الثالث والرابع أيضـاً، فنزول المطر من السحاب ـ وهو أمر حادث ـ لا بد له من محدث..

وإذا ساعـدت بعض العـوامـل على ذلـك، كتبخـر مياه البحـار بسبب الشمس، فإنّه لا محيص ـ في المآل ـ من أن يعتمد الموضوع على إرادة قادر متعال، هو الذي أوجد تلك العوامل، وهو الـذي نسّقها، ونظّمها، وساعدها على التأثير وصانها من أي تلوث و أُجوج كما يقول:

﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ * لَوْنَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجاً﴾ [1].

في هذا المورد استدل الكتـاب الكريم بوجـود ظاهرة هطول المطـر، وظاهرة السحاب وصيانتها عن الأُجوج والتلوث، على وجود الصانع.

وعلى هذا النمط والغرار يكون أمر تواجد النار تلك الظاهرة العجيبة جداً.

فالإنسان لا يقوم في مسألة النار إلاّ بدور الناقل فحسب.

فهـو ـ كما نـلاحظ ـ لا يفعـل إلاّ إيصال شعلـة الكبريت إلى الحطـب في المطبخ لا أكثر.

لهذا فلا يكون للإنسان أي دور في نشأة هذه الظاهرة(النار) وتكوّنها، اللّهم إلاّ عملية الإشعال والوري.

---

١. الواقعة: ٦٨ ـ ٧٠.

ولذلك نسب القرآن الكريم عملية «الوري» إلى البشر، إذ قال:

﴿أفرأيتم النار التي تورون﴾ .

ولكن الوري والإيقاد وحده لا يكفي في تكوّن هذه الظاهرة، أعني: النار، بل لابد من قادر أوجد بقدرته هـذه المواد الاحتراقية في الشجر يابسه ورطبه حتى يتأتّى ـ ضمن شروط وفي ظروف خاصة معينة ـ أن تشتعل.

ترى هل يمكن لأحد أن ينكر تأثير قدرة عليا في ظهور هذه الأشجار التي تختزن المواد الاحتراقية؟

بالطبع لا .

ولذلك يقول الكتاب العزيز:

﴿ءَأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون﴾ .

وفي هذه الأقسام الأربعة استدلّ بوجـود المصنوع على وجود الصانع القادر العالم.

وفي الختام نعترف ـ ثـانية ـ بأنّـه مع أنّ هذه الآيات تستـدل على وجود الله بطريق الإن، غير انّ مقصـودها الأصلي ليس إثبات أصل وجـود الله، بل المقصود والهدف هو الاستدلال على إمكـان وقوع المعاد وبعث الإنسان بعد مـوته، ونشور الكون بعد انعدامه، وإنّما ذكرت البراهين الدالـة على وجود الله وخالقيته كمقدمة لإثبات إمكان إعادة الخلق بعد الموت.

لأنّنا حيـث نعلم أنّ الفاعـل والمدبّر لهذه الظواهـر الكونية هـو الله القادر فلماذا ننكر إمكانية المعاد الإنساني؟!

وبتعبير القرآن :

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾. [١]

فالآية تقول:

الآن وأنتم ترون آثار تلك القدرة الإلهية ظاهرة في عالم الخلق ساطعة في دنيا الطبيعة، فلم تستبعدون قدرته على إحياء الموتى وإعادة الكون والإنسان يوم القيامة ولماذا تنكرون المعاد ؟

وعلى كل حال لو كان مبدأ البرهان في هذه الآيات أنّ هذه الأشياء كانت فاقدة الوجود من ذي قبل، ولذلك فهي محتاجة في اتصافها بالوجود إلى علة فالآيات حينئذ، ناظرة إلى «برهان الإمكان».

وإن كان مبدأ البرهان هو التنبيه إلى النظام السائد في هذه الأشياء، فإنّ البرهان المشار إليه هنا هو «برهان النظم».

وإن كان مبدأ البرهان هو التركيز على سبق العدم على وجود الأشياء، فهو يعتمد على الاستدلال بالحدوث على وجود المحدث.

١. الواقعة: ٦٢.

○ التوحيد الاستدلالي: البرهان التاسع
بطلان المصادفة وبرهان محاسبة الاحتمالات

اجتماع شرائط الحياة على النسق الموجود يبطل نظرية المصادفة

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّماواتِ وَٱلأَرْضِ وَٱخْتِلافِ ٱللَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ * وَمَا أَنْزَلَ ٱللهُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَاحِ * وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَاءِ وٱلأرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.[1]

في هذه الآية يلفت القرآن الكريم نظرنا إلى ظاهرة الحياة، وعشرات بل مئات وآلاف العوامل الخفيّة والبارزة التي ساعدت على وجود ظاهرة الحياة على هذا الكوكب الترابي، وكأنّها تقول: هل يمكن اجتماع كل هذه العوامل والشرائط بمحض المصادفة ، ودون وجود خالق هو الذي أوجدها ورتّبها ونظمها، فحدثت ظاهرة الحياة على الصورة الموجودة ؟

وبهذا كما يمكن أن تكون هذه الآية دليلاً على وجود الصانع الخالق من

---

١. البقرة: ١٦٤.

باب دلالة النظام على المنظم، كذلك يمكن أن تكون دلالتها على ذلك من باب بطلان نظرية المصادفة و برهان محاسبة الاحتمالات.

ويجدر بالذكر أنّ برهان محاسبة الاحتمالات وبطلان فرضية المصادفة من الأدلة الحديثة التي توصّل إليها العلماء الغربيون المعاصرون، وبلورهما العالم المعروف كريسي موريسون صاحب كتاب «العلم يدعو للإيمان» الذي كتبه خصيصاً لإبطال نظرية المصادفة ، تلك النظرية التي تمسّك بها بعض الملحدين لإنكار وجود الخالق.

ولأجل أن نعرف معنى المصادفة ، وكيفية بطلانها علمياً وحسابيّاً لابد أن نعطي شرحاً لذلك ثم نشير إلى بعض الأدلة التي أشار إليها العلامة السالف الذكر ، وغيره من العلماء في هذا المجال.

○ ما هو المقصود من المصادفة ؟

ليس المقصود من المصادفة هو بروز حادثة وظاهرة معينة دون علّة خارجية، لأنّ هذا التفسير للتصادف يتنافى مع قانون العلية الذي يقرّ به ويعترف كل العلماء في العالم، فليس بين العلماء والفلاسفة من ينكر قانون العلية هذا، اللّهم إلاّ «هيوم» الفيلسوف الانجليزي المعروف، على أنّه إنّما أنكر هذا القانون الكلّي لأجل أنّه أراد أن يثبته عن طريق التجربة، وكان يرى التجربة أعجز من أن تثبت أصالة لهذا القانون.

أمّا لماذا كان يرى أنّ التجربة أعجز من أن تثبت ذلك فلسنا بصدده الآن. ولو كان هيوم مطّلعاً على القوانين والمقدمات الفلسفية لهذا الأصل، لما كان يحدث له أي شك في ذلك.

إنّما المقصود من المصادفة ـ عند الماديين وفي منطقهم ـ هو أن تتسبب سلسلة من التفاعلات الطويلة والحركات المتتالية في ظهور ظاهرة أو ظواهر منظمة، دون أن يكون وراء ذلك أيُّ تخطيط وأيّة محاسبة، ودون أن يكون وراء ذلك أيُّ موجد منظم ومخطط، كأن يلعب طفل بآلة كاتبة ـ طويلاً ـ حتى تظهر قصيدة منظمة، أو تنحدر صخرة وتسقط عدة مرّات من فوق جبل، وتتحول فجأة ـ وبعد اصطدامها المكرر بالصخور ـ إلى تمثال إنسان معين، وهكذا.

هذا هو رأي الماديين حول وجود الكون وظهور النظام الكوني، ولكن برهان محاسبة الاحتمالات الذي سندرسه في هذا الفصل يبطل وجود الكون المنظم عن طريق المصادفة ، وإليك توضيح ذلك.

○ ظاهرة الحياة

سواء اعتبرنا الحياة ظاهرة مادية مائة بالمائة وأثراً كيمياوياً لتفاعلات المادة، أم اعتبرناها ظاهرة مجرّدة، فإنّه لابد من الإذعان ـ حتماً ـ بأن تحقّق الحياة في هذه الكرة أو في غيرها من الكرات يحتاج إلى عوامل وشرائط كثيرة، حتى يتسنّى أنّ تتحقق الحياة على الأرض بسببها، ومن المعلوم أنّ اجتماع هذه الشرائط والعوامل الكثيرة، بمحض المصادفة بعيد إلى درجة أنّه لا يمكن عدّه في عداد الاحتمالات المعقولة، والعقلائية.

وعندما يلزم، لتحقق ظاهرة مادية من الظواهر، توفر عوامل متعددة فإنّ كل عامل من هذه العوامل سيكون جزءاً من العلة، يستوجب وجوده وجود الظاهرة، وفقدانه فقدانها، قطعاً.

وبالنسبة إلى ظاهرة الحياة فإنّ عدد العوامل والظروف الموجبة لتحققها على

الأرض من الكثـرة بحيث لا يمكن أن يحيط بها فكـر البشر ، وبحيث إنّ احتمال اجتماعهـا عـن طريـق التصـادف مـا هـو إلاّ احتمال واحـد من بين مليـارد مـن الاحتمالات، ومن غير الممكن لعـاقل أن يعتمد في تفسير وجود الظـاهرة على مثل هذا الاحتمال من بين ذلك الركام الهائل من الاحتمالات، والفروض.

ولهذا يقول العـالم الكندي المتخصص في الطبيعة البيـولوجية حول نظـرية المصادفة:

«إنّ مـلاءمة الأرض للحيـاة تتخـذ صوراً عـديـدة لا يمكن تفسيرهـا على أساس المصادفة» [١].

كما لهذا السبب أيضـاً قال العـالم الجليل: «كـريسي موريسـون» في كتابـه: «العلم يدعو للإيمان»:

«إنّ جميع مقومات الحياة الحقيقية ما كان يمكن أن يوجد على كوكب واحد في وقت واحد بمحض المصادفة » [٢].

وقال في موضع آخر من نفس الكتاب:

«إنّ للحياة فـوق أرضنا هـذه شروطاً جـوهريـة عديـدة بحيث يصبـح من المحال حسابياً أن تتوافر كلّها بالـروابط الواجبة بمجرد المصادفة على أي أرض في أي وقت » [٣].

ثم يضرب العـالم المذكور مثلاً لـذلك بـالغازات التي نستنشقهـا ونتنفسها

---

١. راجع «الله يتجلّى في عصر العلم»: ٥ ، مقال : هل العالم مصادفة؟
٢. العلم يدعو للإيمان: ١٩٥.
٣. المصدر السابق: ٢٤.

قائلاً:

«إنّ الاوكسجين والهيدروجين وثاني أوكسيد الكاربون والكاربون سواء أكانت منعزلة أم على علاقاتها المختلفة ـ بعضها مع بعض ـ هي العناصر البيولوجية الرئيسية وهي عين الأساس الذي تقوم عليه الحياة. غير أنّه لا توجد مصادفة من بين عدة ملايين، تقضي بأن تكون كلها في وقت واحد وفي كوكب سيار واحد، بتلك النسب الصحيحة اللازمة للحياة! وليس لدى العلم إيضاح لهذه الحقائق.

أمّا القول بأنّ ذلك نتيجة المصادفة فهو قول يتحدّى العلوم الرياضية» [1].

ولكي يتضح هذا البحث نشير إلى بعض هذه الظروف والشرائط التي يكون لكل واحد منها دور مهمّ ومؤثر في نشأة الحياة واستمرارها على هذا الكوكب الترابي، بحيث لو فقد لانتفت هذه الحياة ، ولامتنع وجودها بالمرة.

١ . يحيط بالكرة الأرضية غلاف جوّي غليظ من الغازات يقدر العلماء ضخامته بـ «٨٠٠» كيلومتر ، وهو بمثابة ترس واق يحفظ سكان هذه الكرة من خطر عشرين مليوناً من الشهب القاتلة والصخور الفضائية المتناثرة كل يوم في الفضاء والتي يبلغ سرعة الواحد منها ٥٠ كيلومتراً في الثانية، حيث يحول هذا الغلاف دون وصول تلك الصخور إلى الأرض.

ولو كان هذا الغلاف الواقي أرق وألطف مما هو عليه لاخترقت النيازك ـ كل يوم ـ غلاف الأرض الجوي الخارجي، ولسقطت على كل بقعة من الأرض وأحرقتها.

---

١ . المصدر السابق: ٧٣.

فهذه النيازك والصخور الفضائية الطائرة في الجو تواصل رحلتها بسرعة ٦ إلى ٤٠ ميلاً في الثانية، ونتيجة لهذه السرعة العظيمة فإنّها ستحرق كل شيء تصطدم به وتحدث فيه انفجاراً هائلاً.

ولو كان سرعتها أقل من ذلك، أي كان بسرعة رصاصة، وكانت تصل كلّها إلى الأرض، لأحدثت فيها خراباً لا يتحمل، وحولتها إلى غربال.

إنّ للغلاف الهوائي للأرض ـ مضافاً إلى الخاصية المذكورة ـ دوراً آخر وهو حفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة.

٢. انّ الماء لهو من عوامل الحياة على وجه الأرض، فلكي تستمر الحياة في المحيطات والبحار والأنهر، خلال فصول الشتاء الطويلة فقد خلق هذا العنصر الحياتي وهذه المادة الحيوية بشكل خاص بحيث ينجمد إذا بلغت درجة الحرارة ما يقارب الصفر ، وبذلك يحدث ويوجد غطاء يمنع من خروج الحرارة من داخل المياه، ونتيجة لذلك تبقى المياه في أعماق البحار والأنهر وما شابه على حالة السيولة والميعان، إذ في غير هذه الصورة لا يعني إلاّ أن تنجمد مياه المحيطات والبحار والأنهر ويستحيل على أثر ذلك بقاء الحياة والأحياء.

ولا يخفى أنّ وزن الثلج، الخاص به يساعد على ذلك، إذ من البيّن أنّ وزن الثلج أخف من الماء السائل، ولذلك يطفو الماء المنجمد على السطح ولا ينزل إلى الأعماق.

٣. انّ الأرض هي أيضاً من عناصر الحياة ومقوّماتها كالماء تماماً، فهي تحتوي على مواد معدنية خاصة، تجذبها وتمتصها النباتات وتصنع منها الأغذية التي تحتاج إليها الحيوانات.

إنّ وجود المعادن والفلـزات في باطن الأرض وعلى مسافة قريبـة من متناول أيدي البشر هـو سبب ظهور وجـوه متنوعة من الحضـارات الإنسانية والتـي من أبرزها الحضارة التكنولوجية التي نعاصرها.

٤. لقد خلقت الأرض بجاذبية خـاصة وعلى قطر خاص بحيث تجذب بها المياه والهواء نحو مركزها وتحافظ عليها.

فلو أنّ قطر الأرض كان ربع قطرها الفعلي لعجزت جاذبيتها عن الاحتفاظ بالماء والهواء على سطحها ولارتفعت درجة الحرارة إلى حد الموت.

ولـو أنّ الأرض بعـدت عن الشمـس بمقـدار ضعـف ما هـي عليـه الآن لانخفضت درجة حرارتها (أي حرارة الأرض) إلى ربع حرارتها الحالية، ولتضاعف طول مدة الشتاء فيها، ولانجمدت كل الأحياء فيها.

ولـو نقصت المسـافـة بين الأرض والشمس إلى نصـف مـا هي عليـه الآن لبلغت الحرارة التي تتلقاها الأرض أربعة أمثـال، ولآلت الفصول إلى نصف طولها الحالي ولصارت الحياة على سطح الأرض غير ممكنة.

فهل يمكـن ـ تـرى ـ أن تكون كـل هذه الشرائط والعـوامل قـد اجتمعت واتفقت وجعلت الحياة ممكنة، عن طريق التصادف في حين أنّ الاجتماع التصادفي لها كان من الممكـن أن يؤول إلى آلاف الصور الأُخرى وتجعـل الحياة في المآل غير ممكنة.

○ محاسبة أُخرى

تدور الأرض حـول نفسها في كل ٢٤ سـاعة دورة واحـدة، وهي في دورتها

هذه تسير بسرعة ألف ميل في الساعة.

فلـو تناقـص ذلـك أي بلـغ مقدار سرعتهـا مـائة ميـل في الساعـة مثـلاً، لتضـاعف طـول الليالي والأيـام إلى عشرة أضعاف مـا هي عليـه الآن، ولأحرقـت شمس الصيف بحرارتها الملتهبة كل النباتـات في الأيام الطويلة، ولجمدت برودة الليالي الطويلة من جانب آخر كل البراعم والنبتات الصغيرة، وتلفت.

ولو أنّ شعاع الشمس الواصل إلى الأرض تناقص إلى درجة النصف مما هو عليه الآن لهلكت جميع أحياء الأرض من فرط البرد.

ولو تضاعف هذا المقدار لمات كل نبت بل لماتت نطفة الحياة وهي في بطن الأرض.

ولو نقصت المسافة بين الأرض والقمر إلى خمسين ألف ميل بدلاً من المسافة الشاسعة الحاضرة[1] لبلغ المد والجزر من القوة بحيث إنّ جميع الأراضي التي تحت منسوب الماء كـانت تغمر مرتين في اليـوم بماء متدفق يـزيح بقوته الجبـال نفسها، وفي هذه الحالـة ربما كانت لا تـوجد الآن قارة قـد ارتفعت من الأعماق بـالسرعة اللازمة وكانت الكرة الأرضية تتحطم من هذا الاضطراب.

وإذا فرضنا أنّ القارات قد اكتسحها الماء فـإنّ معدل عمق الماء فوق الكرة الأرضية كلها يكون نحـو ميل ونصف ميل، وعندئذ ما كانـت الحياة لتوجد إلاّ في أعماق المحيط السحيقـة بصورة حيـوانات تتغـذى على نفسها وتفنـى بالتـدريج ويؤول نسلها إلى الانقراض.

٥. انّ الهواء المحيط بـالأرض سميك بـالقدر الـلازم لمرور الأشعة الكـونية

---

١. المسافة الفعلية بين القمر والأرض هي ٠٠٠/ ٢٤٠ ميل.

ذات التأثير الكيمياوي التي يحتاج إليها الزرع والتي تقتل الجراثيم وتنتج الفيتامينات دون أن تضر بالإنسان، وعلى الرغم من الانبعاثات الغازية من الأرض طول الدهور ومعظمها سام، فإنّ الهواء باق دون تلوث في الواقع ودون تغير في نسبته المتوازنة اللازمة لوجود الإنسان .

إنّ الهواء الذي نستنشقه مكون من غازات مختلفة، فنسبة النتروجين الموجود فيه هي ٧٨٪ في حين تكون نسبة الاوكسجين فيه ٢١٪ تقريباً ويتألف ١٪ من بقية الغازات الأُخرى.

فلو كان الأُوكسجين بنسبة ٥٠٪ مثلاً ، لأصبحت جميع المواد القابلة للاحتراق في العالم عرضة للاشتعال لدرجة أنّ أوّل شرارة من البرق تصيب شجرة لابد أن تلهب الغابة.

فهل يمكن لعاقل منصف وهو يرى ويواجه مثل هذه المحاسبات الدقيقة والتي لم نشر إلاّ إلى جزء يسير جداً منها، أن يقول بأنّها وليدة المصادفة العمياء، وانّ انفجار المادة الأُولى، والذي كان يمكن أن ينتهي إلى آلاف الصور غير الصورة الفعلية، انتهى إلى الصورة الفعلية بمحض المصادفة ؟!!

كيف يمكن القول بأنّ هذه العوامل والعلل وغيرها من الظروف التي تؤلّف قوام الحياة وأركانها قد ظهرت فجأة ومصادفة على وجه هذه الأرض في زمان واحد دون مداخلة عقل قادر وإرادة حكيمة، بل كانت العوامل ـ هي بنفسها من حيث الكمية والكيفية ـ بحيث أوجد اجتماعها هذه الحياة المعقدة؟!!

يقول البروفيسور ايدوين كوبكلين:

«إنّ القول بأنّ الحياة وجدت نتيجة «حادث اتفاقي تصادفي» شبيه في مغزاه

بأن نتوقع إعداد معجم ضخم نتيجة انفجار تصادفي يقع في مطبعة» .[١]

○ برهان رياضي لإبطال المُصادفة

إنّ العلماء لم يهملوا حساب احتمال وجود الشيء عن طريق المصادفة، فها هو العالم الأمريكي الشهير كريسي موريسون يضرب لنا مثلاً لهذا في كتابه الذي أشرنا إليه فيقول:

«لو تناولت عشر قطع، وكتبت عليها الأعداد من واحد إلى عشرة ثم رميتها في جيبك وخلطتها خلطاً جيداً ثم حاولت أن تخرج منها الواحد إلى العاشر بالترتيب العددي بحيث تلقي كل قطعة في جيبك بعد تناولها مرة أُخرى.

فإمكان أن تتناول القطعة رقم (١) في المحاولة الأُولى هو واحد على عشرة، وإمكان أن تتناول القطعة رقم (١) و (٢) متتابعين هو بنسبة واحد على مائة، وفرصة سحب القطع التي عليها أرقام (١ و ٢ و ٣) متتالية هي بنسبة واحد على ألف، وفرصة سحب (١ و ٢ و ٣ و ٤) متوالية هي بنسبة واحد على عشرة آلاف، وهكذا حتى تصبح فرصة سحب القطع بترتيبها الأوّل من ١ إلى ١٠ هي بنسبة واحد من عشرة بلايين محاولة .[٢]

○ مثال آخر

لنفترض أنّ معك كيساً يحوي مائة قطعة رخام تسع وتسعون منها سوداء وواحدة بيضاء والآن هز الكيس وخذ منه واحدة، انّ فرصة سحب القطعة

---

١. راجع «الله يتجلّى في عصر العلم»: ٧٢.

٢. العلم يدعو للإيمان: ٥١.

البيضاء هي بنسبة واحدة إلى مائة، والآن أعد الرخام إلى الكيس، وابدأ من جديد، انّ فرصة سحب القطعة البيضاء لا تزال بنسبة واحدة إلى مائة، غير أنّ فرصة سحب القطعة البيضاء مرتين متواليتين هي بنسبة واحد إلى عشرة آلاف (المائة مضاعفة مرة).

والآن جرب مرة ثالثة انّ فرصة سحب تلك القطعة البيضاء ثلاث مرات متوالية هي بنسبة مائة مرة عشرة آلاف أي بنسبة واحد من المليون، وهكذا.

ولنعد الآن إلى أصل البحث فنقول:

لابد لتحقق «ظاهرة الحياة» من توفر عوامل لا تحصى حيث لو فقد أحدها لامتنعت الحياة ولصارت مستحيلة وغير ممكنة، والآن لنحاسب:

أليس القول بأنّ انفجار المادة الأُولى وبصورة منتظمة تحتوي على كل الشروط والعوامل اللازمة للحياة، إلاّ أنّه انتخاب احتمال واحد من ملياردات من الاحتمالات، لأنّه كان من الممكن للمادة الأُولى ـ أثر الانفجار المذكور ـ أن تنتهي إلى واحدة من ملياردات الصور الأُخرى من جهة الكم والكيف، وتبقى من بين تلك الصور الكثيرة صورة واحدة تضمن ظهور الحياة وبقاءها، وهو الاحتمال المطلوب الذي توفرت فيه الشروط المساعدة للحياة والنظم والترتيب اللازمان، وأمّا بقية الصورة فلا تصلح لظهور الحياة وبقائها.

إنّ احتمال أن يتحقق خصوص هذا الفرض وهذه الصورة ـ عقيب الانفجار التصادفي ـ من بين تلك المحتملات التي لا تعد ولا تحصى هو ترجيح احتمال في مقابل احتمالات كثيرة، لا يمكن أن يقع موضع القبول لدى عاقل.

إنّ الآية التي ذكرناها في مطلع هذا الفصل يمكن أن تكون ناظرة إلى مثل

هذا الاستدلال، أعني: عدم إمكان توفر كل الشروط والعوامل اللازمة للحياة من باب المصادفة.

فإنّ قوله تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلأَرْضِ وَٱخْتِلافِ ٱللَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ ٱلنَّاسَ * وَمَا أَنْزَلَ ٱللهُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَاحِ * وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَاءِ وَٱلأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.[١]

إنّ قول الله هذا ـ مضافاً إلى كونه مشيراً إلى «برهان النظم» يمكن أن يكون تلويحاً إلى عوامل استقرار الحياة على الأرض، ومذكراً للعقول بأنّه لا يمكن أن تجتمع كل هذه العوامل ـ مع ما فيها من المحاسبات العلمية الدقيقة ـ عن طريق المصادفة ومن باب «المصادفة العمياء» دون أن يتدخل في ذلك تدبير «مدبّر عاقل حكيم» ودون أن يكون قد جمعها ـ على هذا النسق المطلوب المناسب لظاهرة الحياة ـ «إله خالق» عارف بالأُمور ، محيط بالمحاسبات والسنن.

كما يمكن أن تكون بعض الآيات الأُخر مشيرة إلى هذا البرهان مثل قوله تعالى:

﴿ٱللهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمٰوٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ ٱلْعَرْشِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمّىً يُدَبِّرُ ٱلأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾.[٢]

---

١. البقرة: ١٦٤.

٢. الرعد: ٢.

وقوله تعالى:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِنْ كُلِّ ٱلثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ يُغشِي ٱللَّيلَ ٱلنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾.[1]

فإنّ كثيراً من العلل والعوامل اللازمة لنشوء ظاهرة الحياة قد ذكرت في هذه الآيات ، فهل يمكن أو هل من المعقول والمقبول أنّ كل هذه الشرائط والعوامل اجتمعت دفعة واحدة ودون مخطط سابق، بل مصادفة، وأوجدت ظاهرة الحياة على وجه الأرض بنحو اتفاقي تصادفي؟!!

١. الرعد: ٣.

○ التوحيد الاستدلالي: البرهان العاشر

الآيات الآفاقية والأنفسية

دلائل وجود الله في الآفاق والأنفس

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.[1]

لقد جرت العادة ـ في الكتب الفلسفية[2] والكلامية ـ أن يستدل بالآية الثانية على المسائل التوحيدية (أعم من إثبات وجود الله، أو توحيد ذاته، وصفاته)، وجرت عادة الخطباء كذلك على الاستشهاد بها عند تعرضهم لمباحث التوحيد ومسائله.

لأجل هذا يلزم أن نعرف هنا هدف هذه الآية.

فإن كانت الآية الثانية مرتبطة في مفادها بالآية الأُولى، واعتبرنا السياق، فإنّ الآية تكون حينئذ في مقام بيان مطلب آخر ليس له كثير ارتباط بالتوحيد، إلاّ من بعيد.

---

١. فصلت: ٥٣ ـ ٥٤.

٢. الإشارات: ٣/ ٦٦، الأسفار: ٦/ ٢٦.

توضيح ذلك أنّ محور الحديث في الآية الأُولى هو: القرآن ، وضمير «كان» عائد إلى القرآن إذ يقول تعالى:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ (القرآن) مِنْ عِنْدِ ٱللهِ﴾ .

وبناء على هذا يجب أن يكون الضمير في الآية الثانية في قوله: ﴿أَنَّهُ الحَقُّ﴾ عائداً إلى القرآن ، هذا لو اعتبرنا الآيتين مرتبطتين مفاداً ومتحدتين سياقاً فيكون ملخص الآية الثانية هو : أنّ الآيات الآفاقية والأنفسية التي سيريها الله للبشر خير دليل على صدق جميع ما يحتويه القرآن ، لا خصوص «وجود الله» أو خصوص «توحيده الذاتي».

ومعنى ذلك أنّ الآية تعني: أنّ الله سيثبت صدق ما جاء به القرآن بنحو كلي من خلال ما سوف يريه الباري سبحانه من الآيات الآفاقية والأنفسية المرتبطة ببيئة المشركين، والآيات الموجودة في أنفسهم.

إنّ توسّع الإسلام التدريجي في شبه الجزيرة العربية، وتهافت قلعة الشرك والوثنية على أيدي المؤمنين الموحدين، وقيام دولة التوحيد في تلكم الربوع، لهي بجملتها سلسلة من الآيات الآفاقية التي أخبرها بها القرآن ، والتي تثبت مصادفة.

أفليست الآيات القرآنية حملت سلسلة من البشائر والوعود والتنبّؤات التي صرح فيها بوقوع تلك الوعود في المستقبل القريب، ومنها إخبار القرآن باستقرار حكم الله على الأرض بأيدي الموحدين المسلمين والذين آمنوا، إذ يقول:

﴿وَعَدَ ٱللهُ ٱلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا ٱلصالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلأَرْضِ﴾. [١]

---

١. النور: ٥٥.

إذن يجب علينا أن ننظر كيف عمل الله بوعده في استخلاف المؤمنين.

إنّ انتشار الإسلام وتوسعه في عهد النبي الأكرم ﷺ وبعده هو أحد تلك الوعود، والبشائر التي تحقّقت، وهو بالتالي إحدى الآيات الآفاقية الدالة على صدق أخبار القرآن الغيبية المستقبلية.

كما أنّ هلاك صناديد قريش وأقطابها وزعمائها في بدر و أحد و الأحزاب واندحار النظام الكسروي والقيصري هي الأُخرى من الآيات الأنفسية الشاهدة على صدق أخبار القرآن ومغيّباته.

وبعد تحقّق هذين النوعين من الآيات والعلامات يجب أن لا يشك أحد في صحة القرآن الكريم وصدقه، لصدق تنبّؤاته، وصحة دعاويه.

لقد ذكر الله تعالى في ذيل الآية الثانية بواحد من أهم أُسس الدعوة القرآنية، ألا وهو حضور الله في كل مكان وشهادته على كل شيء دون استثناء أو أنّ جميع الأشياء تراه وتشهده، إذ قال:

﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

وعندئذ ـ أي وفق النظرية التي ذكرناها ـ لا تكون الآية الثانية ناظرة إلى الاستدلال على وجود الله سبحانه عن طريق الآيات الآفاقية والأنفسية، بل تكون ناظرة إلى صحة دعوة الرسول ﷺ لتحقّق أخباره.

وهذا التفسير ـ كما قلنا ـ إنّما يكون وجيهاً ومقبولاً إذا ربطنا بين الآيتين وحافظنا على وحدة السياق بينهما.

وأمّا إذا درسنا الآية الثانية بقطع النظر عن الآية المتقدمة عليها، أو احتملنا نزول الآية الثانية مرتين: مرة مع الآية الأُولى وبصحبتها، وأُخرى منفردة وبصورة

مستقلة.

ففي هذه الحالة (أي في حالة نزولها منفردة مستقلة) يمكن أن تكون ناظرة إلى دلائل وجود الله في الآفاق والأنفس ويكون ذيلها إشارة إلى برهان ثالث.

وحينئذ يكون مرجع الضمير في قوله ﴿أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ هو : الله تعالى، نفسه.

على أنّ ذيل الآية، أعني قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ ، أنسب مع هذا التفسير .

○ توضيح الاستدلال

إنّ جميع الأنظمة البديعة الحاكمة على عالم الكون، والسنن السائدة على النجوم، ثابتتها وسيارتها، والأنواع المختلفة من الموجودات التي تعيش على الأرض .

كل ذلك من الدلائل والآيات الآفاقية على وجود الله تعالى .

كما أنّ الأنظمة العجيبة المعقدة الحاكمة في وجود البشر وتكوينه وخلقته منذ نشوئه في رحم الأُم حتى موته أدلة وآيات أنفسية على وجود الله سبحانه .

والنظر إلى هذه الدلائل و الآيات في الآفاق والأنفس يقود كل عاقل منصف إلى الإذعان بوجود الله، والاعتراف به.

وهذا هو ما تقصده الآية المطروحة هنا.

إلى هنا تم الاستدلال بصدر الآية على وجوده سبحانه عن طريق آياته الآفاقية، الأنفسية، وبقي الكلام في ذيل الآية، أعني قوله: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ ، فيمكن أن يكون إشارة إلى برهان آخر تسمّيه الفلاسفة ببرهان «الصديقين» و ننقل كلاماً لابن سينا في المقام.

○ كلام ابن سينا

لقد قسّم ابن سينا في كتابه «الإشارات» وهو آخر مؤلفاته الفلسفية مضمون هذه الآية الثانية إلى قسمين:

القسم الأوّل قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي ٱلآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ فيقول فيه ما حاصله: أنّها تعني اننا سنهتدي من وجود آيات الله في الكون والأنفس إلى وجود الله، فهو ينطوي على البرهان «الإنّي» وهو الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة كما نستدل بنزول المطر وصوت الرعد والبرق على وجود السحب الداكنة [١].

القسم الثاني من الآية وهو قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، ففي هذا القسم نكون قد توصلنا عن طريق شهود الله إلى معرفة صفاته، ومن معرفة صفاته إلى أنّ له خلقاً ومخلوقات بهذه الصفة أو تلك. [٢]

---

١. ومما يجب التنبيه عليه هو أنّ الشيخ الرئيس قال في كتاب البرهان في منطق الشفاء: إنّ البرهان الإنّي مما لا يفيد اليقين، وهو ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلّة لتوقف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العلة فلو عكس لدار.

وأمّا الاستدلال من الآيات الآفاقية والأنفسية على وجوده سبحانه وصفاته فعلى وجه آخر لا يسع المقام لبيانه.

٢. والاستدلال فيه ليس لمّياً وهو الذي يسلك فيه من العلة إلى المعلول، إذ ليس الواجب عز شأنه معلولاً ولا إنّياً، وهو ما يسلك فيه من المعلول إلى العلة أو يتناسب مع السلوك من الآيات الآفاقية والأنفسية إلى خالقها، بل هو نوع آخر شبيه بالاستدلال من بعض اللوازم على بعضها، وهذا واضح خصوصاً إذا قررنا البرهان على الطريقة الصدرائية، إذ فيها يسلك من كون الوجود حقيقة ثابتة بذاتها، على كونه واجباً لذاته.

وإن شئت فسمّه برهاناً انياً تحفظاً على حصر البرهان في اللم والإن كما عليه سيدنا الأستاذ العلاّمة الطباطبائي ـ دام ظله ـ في تعليقاته على الأسفار: ٦/ ٢٩.

وهـذا النوع مـن الاستـدلال هو استـدلال الصـدّيقين، الـذي يبدأ بحثـه ودراستـه في الـوجود، فمنـه إليـه سبحـانه وإلى صفـاتـه وأفعـاله، ثـم يختمـه في الكائنـات، وسوف نشير في الفصـل التالي إلى «بـرهان الصـدِّيقين» على الطريقـة السينائية. [١]

واكتفـاؤنا ببيـان هذا البرهـان على الطريقـة السينائيـة فحسب، لأنّ بيـانها حسـب الطريقـة الصدرائيـة يحتاج إلى ذكـر مقـدمات خـارجة عـن هدف هـذا الكتاب.

ثم إنّ الحكيم الإسلامي الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي ـ دام ظله ـ قد قرر هذا البرهـان بوجه رائع، ربما يكون أفضل مما قـرره «صدر المتألّهين»، فمن أراد أن يقف على تقريره، فليراجع تعاليقه على «الأسفار» [٢]، وكتابه القيم: «أُصول الفلسفة». [٣]

---

١. ومن أراد أن يقف على تقرير صدر المتألهين فليراجع الأسفار: ٦/ ١٤ ـ ١٨ ، والمظاهر الإلهية: ١٠، والمشاعر: ٦٨.

٢. الأسفار: ٦/ ١٤ ـ ١٥.

٣. أُصول الفلسفة: ٥/ ٢٧٧.

○ التوحيد الاستدلالي: البرهان الحادي عشر
برهان الصدّيقين

معرفة الله عن طريق معرفة الوجود

يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ بعض الآيات القرآنية ناظرة إلى برهان خاص هو ما اصطلحوا عليه ببرهان الصدّيقين.

وقد تصدّى لتقرير هذا البرهان قطبان من أقطاب العلوم العقلية هما:

١. الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في كتاب «الإشارات» [1] حيث ذكر هذا البرهان مع مقدماته في ذلك الكتاب في عدة فصول.

وقد أورد المحقّق نصير الدين الطوسي في كتابه الكلامي الشهير المسمّى بـ «تجريد الاعتقاد» هذا البرهان باختصار، وقد تصدى العلاّمة الحلي شارح الكتاب المذكور، لشرحه وبيانه.

وإليك نص البرهان كما جاء في تجريد الاعتقاد حيث قال المحقّق الطوسي: «الوجود، إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلاّ استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل». [2]

---

١. ٢/ ١٨ ـ ٢٨ الطبعة الجديدة.

٢. تجريد الاعتقاد: ١٧٢، طبعة صيدا.

٢. صدر المتألّهين مؤلف الأسفار الأربعة، فقد بيّـن هذا البرهان بنحو آخر لا يحتاج إلى أية مقدمـات كإبطال «الدور والتسلسل» ثم عـد هذا البرهان أفضل البراهين لمعرفة المبدأ تعالى شأنه.

وبهذا الطريق حدثت نقطة عطف في مسألة معرفة الله والطريق إلى ذلك.

وسنكتفي هنا بعرض ذلك البرهان وبيانه وتوضيحه على الطريقة السينائية فحسب للسبب الذي ذكرناه في خاتمة الفصـل السابق، موكلين بيان هذا البرهان حسب الطريقة الصدرائية إلى موضع ووقت آخرين.

لقد جـاء في كلا التقـريرين (السينـائي والصدرائي) أنّ هنـاك طائفـة من الآيات القرآنية ناظرة إلى هذا البرهان، وإليك الآيات المذكورة:

﴿ٱللهُ نُورُ ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَـاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرّيٌّ يُـوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُـونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّـةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِـيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْـهُ نَارٌ نُورٌ عَلَـىٰ نُورٍ يَهْدِي ٱللهُ لِنُـورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ ٱللهُ ٱلأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَٱللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. (١)

﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. (٢)

﴿شَهِدَ ٱللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَٱلْمَلائِكَةُ وَأُولُواْ ٱلْعِلْمِ قَائِماً بِٱلْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾. (٣)

هذا ويمكن أن تكون هناك آيات أُخرى على هذا الصعيد، وها نحن نذكر

---

١. النور: ٣٥.

٢. فصلت: ٥٣.

٣. آل عمران: ١٨.

البرهان على الطريقة السينائية:

حـاصل البرهـان ـ على ما لخصـه صدر المتـألّهين ـ : انّ الموجود ينقسم بحسب المفهـوم إلى واجب وممكن، والممكن لـذاته لا يترجّح وجوده على عـدمه، فلابد له من مرجّح من خارج، وإلاّ ترجَّح بذاته، فكان ترجحه واجباً بذاته، فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكناً، وكذا في جانب العدم فكان ممتنعاً وقد فرض ممكناً وهذا خلف، فواجب الوجود لابد من وجوده.

وبما انّ الموجودات حـاصلة فـإن كان شيء منهـا واجباً فقـد وقع الاعتراف بالواجب، وإلاّ وقع الانتهاء إليـه لبطلان ذهاب السلسلة إلى غير نهاية، وبطلان عودهـا إلى بدئها لكـونه مستلزمـاً للدور وهو بـاطل لاستلزامـه تقدم الشيء على نفسـه وذلـك ضروري البطلان فلـم يبـق إلاّ الانتهـاء إلى الـواجـب لذاتـه وهـو المطلوب، وهـذا المسلك أقرب المسـالك إلى منهـج الصدِّيقين، وليس بـذلك كما زعم.[١]

وأمّا تفصيل البرهان:

١ . لا ريب انّ وراء ذهننـا، وتصوّراتنـا وجوداً خـارجياً، وواقعـاً غير قابـل للإنكار وإنّ ما يتصوّره الإنسان من الصور الـذهنية لها مصاديق خارجية ووجوداً عينياً على صعيـد الخارج، وهذا على خلاف ما يتصـوره السوفسطائيـون من قصر الوجود والواقعية على مجرد (الصور الـذهنية)، وانّه ليس وراء ذهننا أي شيء، وأية واقعية، بل هو خيال في خيال.

وهذا الذي قلناه نحن أمر لا ينكره من لديه أقل حظ من الفكر السليم.

---

١ . الأسفار: ٦/ ٢٦.

٢. الوجـود في أي مرتبة مـن المراتب لا يخلـو إمّا أن يكون واجباً أو يكون ممكناً.

وبتعبير آخر: إمّا أن يكون لـه ضرورة الوجود ويكون وجوده نابعـاً من ذاته ونفسه، أو لا يكون كذلك بل يكون وجوده من غيره،ولا شق ثالث لهما.

٣. كل شيء ليس وجوده من ذاته ومن نفسه، فإنّه محتاج في تحقّقه ووجوده إلى «علة» تمنحه الوجود .

وهذا الأمـر، أعني: احتياج الممكـن إلى العلة مـن الأُمور البديهيـة التي لا يشك فيها من له أدنى حظ من العقل.

٤. الممكنـات لا يمكـن أن تـوجـد مـن سلسلـة لا تنتهــي مـن العلـل والمعلولات، لأنّ ذلك يستلزم «التسلسل».

كما أنّه لا يمكـن أن يؤثـر كل مـن الممكنين في الآخر دون واسطـة، أو مع الواسطة فيؤثـر كل في الآخر ، ويعطي كل واحد منها الوجـود للآخر ، لأنّ نتيجة ذلك هو الدور ، والدور والتسلسل من المحالات العقلية.

هذه هـي الأُسس والقـواعد التـي يقيـم عليها ابـن سينا بـرهانـه المذكور : «برهان الصدّيقين».

○ وإليك صورة البرهان

لو أمكـن أن يشك أحـد منّا في شيء، فـإنّه لا يمكنـه أن يشك أبـداً في أنّ هناك ـ خارج أذهاننا ـ واقعاً موجوداً وعالماً كائناً قائماً.

ثم إنّـه لا ريب أنّ هـذه الموجودات مـن سماء وأرض وإنسان أو أي شيء

آخر موجود، أمّا أن يكون وجودها من لدن نفسها[١] بحيث لا تحتاج في تحققها على صعيد الوجود الخارجي إلى غيرها، بمعنى أنّه لا تكون معلولة لشيء، بل يكون وجودها نابعاً من ذاتها، أو تكون على خلاف هذا الفرض.

أمّا في الصورة الأُولى فنكون قد اعترفنا بوجود «موجود واجب» يكون وجوده نابعاً من ذاته غير آت من غيره ... ، موجود يكون علة دون أن يكون معلولاً لشيء، وغنياً غير فقير، لا يكون وجوده مكتسباً من شيء أو أحد سواه.

وأمّا في الصورة الثانية التي يكون وجود الأشياء مفاضاً عليها من غيرها فنحن نسأل عن ذلك «الغير» هل وجوده نابع من ذاته ونفسه، أي أنّه واجب الوجود؟

فإن كان كذلك ففي هذه الحالة نكون قد اعترفنا بوجود موجود واجب يسمّى في منطق الإلهيين بـ: الله.

وأمّا إذا كان هذا الموجود الثاني على نمط الموجود الأوّل في كون وجوده غير نابع من ذاته، وإنّما هو مكتسب من غيره ففي هذه الصورة ننقل السؤال إلى الموجود الثالث ونطرح عليه ما طرحناه على الثاني، وهكذا.

وهذه السلسلة إمّا أن تتوقف عند نقطة معينة، أي عند موجود يكون علة غير معلول ويكون وجوده نابعاً من ذاته لا من غيره فهو المطلوب.

وإمّا إذا لم تتوقف هذه السلسلة من العلل والمعاليل عند حد معين في نقطة معينة فـ:

---

١. أي بحيث لا ينفك عنها الوجود ولا تنفك هي عن الوجود، فعندئذٍ اعترفنا بأنّ في العالم واجب الوجود.

إمّا أن تمضي إلى غير نهاية بحيث يكون كل واحد من هذه الممكنات قد اكتسب الوجود من سابقه فحينئذ يلزم أن يكون العالم سلسلة غير متناهية من العلل والمعاليل، ومجموعة من الممكنات دون أن تنتهي إلى موجود واجب الوجود، وهذا هو «التسلسل» الذي سنثبت بطلانه بالأدلة القاطعة والبراهين المحكمة.

وأمّا أن يعود بأن يكون الواقع في المرتبة المتقدمة متأثراً من الواقع في المرتبة المتأخرة، وذلك هو «الدور» الذي ثبت بطلانه أيضاً.

ونمثل للصورة الأخيرة بما إذا مضت السلسلة إلى عشر حلقات ولكن الحلقة العاشرة تكون قد اكتسبت وجودها من سابقتها، فهذا هو «الدور».

والحاصل أنا إذا نظرنا إلى العينية الخارجية المتيقنة لكل إنسان، فإمّا أن تكون تلك العينية نابعة من ذاتها غير مفاضة من غيرها، فقد اعترفنا بوجود واجب قائم بنفسه غير متعلق بغيره، وهذا ما نقصده من «واجب الوجود».

وإمّا أن يكون ما نتيقنه من العينية الخارجية مفاضة من غيرها وقائمة بغيرها، فهذا الوجود الثاني إمّا أن يكون مفاضاً من ثالث، فرابع، فخامس إلى غير نهاية، فهذا هو التسلسل الذي سنبرهن على بطلانه، وإمّا أن يتوقف فعندئذ:

إمّا أن يكون وجود المتوقف عليه نابعاً من ذاته، فهذا هو الواجب سبحانه وإمّا أن يكون وجوده معلولاً لسابقه فهذا هو «الدور».

وبتعبير ثالث نقول:

الحاصل أنّ صور المسألة لا تخرج من أربع:

١. أمّا أن تكون العينية الخارجية هي الوجود الأزلي النابع من ذاته غير القائم بغيره، فقد اعترفنا عندئذ بواجب الوجود.

٢. وأمّا أن يكون مفاضاً من غيره، وقـائماً بذلك الغير لكن ذلك الغير قائم بنفسه، فقد اعترفنا بواجب الوجود، ولكن في الرتبة الثانية.

٣. وأمّا أن يكون الثاني قـائماً بالثالث فالرابع فـالخامس إلى غير نهاية، فهذا هو «التسلسل» الباطل.

٤. وأمّا أن يكـون الأوّل قائماً بالثاني والثـاني قائماً بالأوّل وهذا هـو «الدور» الثابت بطلانه واستحالته.

صفوة القـول: إنّ الوجـود الخارجي ـ مـع حذف الصـور المستلزمـة للدور والتسلسل ــ إمّا أن يكـون «الواجـب الوجـود» إن كان وجـوده لذاتـه، أو يكون مستلزماً لمثل ذلك «الوجود الواجب» إن كان وجوده مكتسباً من غيره.

هذا هـو توضيح البرهان المعـروف ببرهان الصدّيقين والذي راح ابـن سينا يعتز به ويفتخر بابتكاره، ويعتقد بأنّه أفضل برهان على وجود «واجب الله».

ففي هذا البرهان ـ كما لاحظنا ـ لم يدرس إلاّ الوجود نفسه.

فمطالعة الوجود وحده هي التي تقودنا إلى واجب الوجود.

ويسمى هذا البرهـان ببرهان الصديقين للاستدلال فيـه بالله على نفسه، لا بالغير عليه تعالى، وهذا هو غاية التصديق.

إذ في هـذا البرهان لم يتخـذ النظـام الكوني أو وجـود المصنـوعـات طريقـاً لإثبات الخالق.

ولذلك يقول ابن سينا.

«تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبراءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبـار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً

عليه. لكن هذا أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال «الموجود» فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب.

وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي في قوله سبحانه : **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق﴾** .

أقول: إنّ هذا حكم لقوم، ثم يقول: **﴿أو لم يكف بربّك انّه على كل شيءٍ شهيد﴾** إنّ هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه [1].

هذا ولإكمال البحث نذكر نقطتين هما:

١ . لقد جرى الحديث في البرهان المذكور عن بطلان «الدور والتسلسل» ولابد أن نورد هنا التوضيحات اللازمة لمن لا يعرف شيئاً عن هذين المصطلحين وعلة بطلانهما:

ألف. الدور هو أن نفترض موجودين باسم (أ) و (ب) ونعتبر كلا منهما علة لوجود الآخر .

فعندما نلاحظ (أ) نجد أنّ وجوده متوقف على (ب) بمعنى أنّ (ب) كان موجوداً قبل ذلك ليمكنه أن يوجد (أ).

ثم إذا لاحظنا (ب) نجد أن وجوده متوقف على (أ) بمعنى أنّ (أ) كان موجوداً قبل ذلك ليمكنه ايجاد (ب).

ومن الطبيعي أنّ هذا الفرض باطل قطعاً، لأنّ معنى هذا الفرض هو أن يكون وجود كل واحد منهما متوقفاً على وجود الآخر ومشروطاً بوجوده بحيث يمتنع وجوده ما لم يتحقق وجود ذلك الآخر، لأنّ التحقّق السابق لكل واحد منهما

---

١ . الإشارات: ٣/ ٦٦.

سبب وشرط لتحقّق الآخر، وحيث إنّه ليس لأي واحد منهما تحقّق ووجود سابق، فتكون النتيجة لمثل هذا الاشتراط أن لا يتحقّق وأن لا يوجد أي واحد منهما.

ولأجل التوضيح نضرب المثال التالي:

لنفترض أنّ شخصين يريدان حمل متاع معاً، ولكن كل واحد منهما يشترط بأن لا يأخذ طرفاً من ذلك المتاع إلاّ إذا أخذ الآخر طرفه قبله، فمن المعلوم ـ حينئذ ـ أنّ هذا المتاع لن يحمل ـ في النتيجة ـ أبداً، لعدم تحقّق شرط أي واحد منهما.

والحقيقة أنّ قضية الدور ليست في جوهرها إلاّ كون وجود كل من الحادثين متوقفاً على الوجود القبلي للآخر، وحيث إنّه لا وجود قبلي لأي واحد منهما قبل الإيجاد من جانب الآخر، فلن يوجد أي منهما في المآل.

ب. «التسلسل» ليس إلاّ أن تمضي سلسلة العلل والمعاليل إلى ما لا نهاية، أي ما لا يصل إلى نقطة واحدة معينة تكون علة للجميع، دون أن تكون معلولاً لشيء، ويكون موجوداً غنياً غير فقير .

وهذا الفرض هو أيضاً باطل ومحال بالبيان الذي مر في إبطال «الدور».

لأنّه على فرض التسلسل، فإنّ الحادثة الأخيرة تكون معلولة للحادثة السابقة عليها، والحادثة السابقة تكون معلولة لما قبلها، وهكذا.

وفي الحقيقة فإنّ الحادثة الأُولى التي نواجهها تكون مشروطة الوجود بالحادثة الثانية التي تسبقها والحادثة الثانية تكون متوقفة على الحادثة التي تسبقها، وهكذا الثالثة على الرابعة، والرابعة على الخامسة، وهكذا كلّما نتقدّم فإنّنا لا نقف على موجود غير مشروط بشرط، بل إنّ هذا الوضع سيستمر إلى ما لا نهاية، وفي هذه

الحالة فإنّ الحادثة التي نواجهها ليس فقط هي التي لا تتحقق بل ولا تتحقق أية حلقة من هذه السلسلة الطويلة غير المتناهية.

لأنّه لو أُتيح لهذه الحلقات أن تتكلم وتنطق بلسان حالها لقالت الأخيرة: إنّما أتحقّق أنا لو أنّ ما قبلي تحقّق، وما قبلها تقول: إنّي أتحقّق لو أنّ ما قبلي تحقّق، وحيث إنّ وجود أية واحدة من هذه الحلقات غير خال عن الـ «لو» الشرطية كان معناه عدم تحقّق أي شيء من هذه الحلقات بالمرة، لأنّنا لن نصل ـ في هذه السلسلة ـ إلى حلقة غير مشروطة الوجود بشيء.

فينتج أن لا توجد مثل هذه السلسلة بتاتاً، اللّهم إلاّ أن يوجد بين حلقات هذه السلسلة ما لا يكون وجوده مشروطاً بشرط أبداً.

فإذا كان هناك مثل هذا الموجود كان معناه حينئذ أنّ هذا الموجود يكون هو «الموجود المطلق»، أو ما يصطلح عليه بـ «الواجب الوجود»، ومن الطبيعي حينئذ أن ينقطع تصاعد هذه السلسلة، وينتفي التسلسل.

ولنمثل ـ لتوضيح هذه الحقيقة ـ بنفس المثال الذي ضربناه، أعني: مسألة حمل المتاع.

فلنفترض أنّ الأوّل قال: أنا سأحمل هذا المتاع لو ساعدني عليه الثاني.

وقال الثاني: أنا سأحمله لو ساعدني عليه الثالث.

وقال الثالث: وأنا سأحمله لو ساعدني عليه الرابع.

وهكذا قال الرابع فالخامس فالسادس ـ مثل ذلك الكلام ـ إلى ما لا نهاية، فمن المعلوم أنّ حمل المتاع المذكور لن يتحقّق بالمرّة ما لم يكن في هذه السلسلة من لا يشترط حمل المتاع على شرط.

أمّا إذا تحقّق حمل المتاع المذكور فسنكتشف أنّ هناك ـ قطعاً ـ من أقدم على حمل المتاع دون أن يعلّق مساعدته وحمله على شرط.

وبعبارة مختصرة حيث نجد أنّ هذه السلسلة تحقّقت بتحقّق آخر حلقاتها نكتشف وصول هذه السلسلة إلى حد معين ونقطة معينة لم يكن وجودها مشروطاً بشرط، ولا متوقفاً على شيء، وهذا هو واجب الوجود والموجود المطلق.

***

٢. الآيات التي أتينا بها في مطلع هذا الفصل قابلة للتطبيق على هذا البرهان بنحو ما، إذ لو تمكنا من ملاحظة الوجود نفسه ملاحظة دقيقة أمكن أن نصل إلى الله وأمكن أن نعتبر قوله تعالى: ﴿انّه على كلّ شيء شهيد﴾ ناظراً إلى هذا المعنى.

أي انّه شاهد على كل شيء حتى نفسه وذاته، أو مشهود لكل الأشياء عموماً وللإنسان المتفكر في الوجود خصوصاً.

كما أنّه يمكن أن يقال بأنّ شهادة الله على وحدانيته [1] على غرار شهادته على وجوده، لا تعني إلاّ أن نطالع ونلاحظ نفس الوجود لنصل إلى هذه الحقيقة.

إنّ ملاحظة نفس الوجود تشهد على وجود الله، وأما كيف تشهد على وحدانيته، فسيوافيك بيانه في فصل التوحيد الذاتي.

كما أنّ آية سورة النور، لو قلنا بقابلية انطباقها على هذا البرهان يكون المقصود من أنّ ﴿الله نور السمٰوات والأرض﴾ حينئذ أنّ وجود الله هو واقع هذا العالم، أو أنّه واهب «الواقعية» للممكنات.

---

١. اشارة إلى الآية ١٨ من سورة آل عمران: ﴿شَهِدَ ٱللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾.

ومطالعة الوجود هي التي توصلنا إلى هذه «الواقعية».

والحق أن يقال: انّ استخراج مثل هذا المراد من الآية المذكورة أخيراً ما هو إلاّ من قبيل التأويل، أو اكتشاف بعد من أبعاد القرآن، الكثيرة لا أنّه تفسير لظاهر الآية.

وعلى كل حال، سواء أكان تطبيق مفاد الآيات المذكورة على هذا البرهان صحيحاً وصائباً أم كان من قبيل التأويل واكتشاف بعد جديد من أبعاد الآيات فإنّ برهان الصدّيقين ـ في حد ذاته ـ وعلى الطريقة السينائية برهان واضح، وقابل للاعتماد عليه بل وجدير بالاهتمام.

ونأمل أن نعرض الطريقة الصدرائية منه في فرصة أُخرى بإذن الله.

○ التوحيد الاستدلالي: البرهان الثاني عشر

آيات الله في عالم الطبيعة

إنّ القرآن الكريم يدعونا إلى التفكّر والتدبّر والنظر في آيات الله في عالم الطبيعة والخلق ويعتبر مثل هذا النظر والتفكّر جديراً بأهل الفكر والألباب وأصحاب الضمائر الحية والعقول السليمة. [1]

و الآيات القرآنية في هذا المجال من الكثرة بحيث لا يمكننا نقل عُشرها في هذه الصفحات القلائل، ولذلك سنقتصر على إيراد نماذج معدودة منها، ثم نتحدث عن أهداف هذا القسم من الآيات فيما بعد.

وإليك الآن هذه النماذج التي وعدناك بها:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَٱخْتِلافِ ٱللَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ ٱللهُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَاحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَاءِ وَٱلأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ .[2]

---

١. ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤) ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الرعد: ٣) ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (إبراهيم: ٢٥) ﴿لأُولِي ٱلأَلْبَابِ﴾ (ص: ٤٣).

٢. البقرة: ١٦٤.

هذه الآية تدعونا إلى التدبّر في أمور عديدة:

١. النظر في العالم من أرض وسماء واختلاف الليل والنهار.

٢. التدبّر في أمر صناعة السفن، والتدبّر في منافعها الاقتصادية.

٣. التفكّر في الكائنات الجوية، كالرياح والسحاب والمطر، وعلل تكوّنها.

٤. التدبّر في الأحياء والدواب التي تعيش على وجه البسيطة، والذي يؤلّف أساس علم الأحياء.

إنّ للتدبّر في هذه الأمور والأشياء نتائج مهمة، ويمكن أن يكون منشأ لمعرفة سلسلة من المعارف والعلوم.

فماذا تهدف هذه الآية من دفعنا إلى التدبّر في هذا النظام البديع؟

هل تهدف إلى أن نهتدي من التدبّر في هذا النظام البديع إلى مبدعه وصانعه؟

أو أن نتعرّف على صفاته تعالى من هذا السبيل كالقدرة والعلم؟

أمّ أنّ الهدف هو شيء ثالث وهو : أن نوحّده في العبادة بعد أن وقفنا على أنّه سبحانه هو خالق هذا النظام البديع وتعرفنا على مدى علمه، فتكون هذه الآية في الحقيقة دعوة إلى «التوحيد العبادي».

هذه الاحتمالات الثلاثة ليست مطروحة في هذه الآية فحسب، بل هي مطروحة ومحتملة في كل الآيات التي تشير إلى النظام الكوني والقدرة الإلهية الكبرى في عالم الطبيعة.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِنْ كُلِّ ٱلثَّمَرَاتِ جَعَلَ

فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. [١]

هذه الآية تدعونا إلى التدبّر والنظر في أمور معينة، ومن المعلوم أنّ للتدبّر في هذه الأمور نتائج مختلفة متنوعة:

وأمّا هذه الأمور فهي:

١. كيف امتدت الأرض واتّسعت؟

٢. كيف ولماذا وجدت الجبال والأنهار في الأرض ؟

٣. كيف خلقت الثمار أزواجاً؟

٤. كيف يختلف الليل والنهار ؟

إنّ التدبّر في هذه الأمور كما يمكن أن يقودنا إلى معرفة وجود الله سبحانه، كذلك يدلّنا على علم الله وقدرته، وكذا على وحدانية مدبّر الكون أيضاً، ذلك لأنّ وحدة النظام وترابط أجزائه يكشف عن حاكمية إرادة واحدة على عالم الكون، ولو كان هناك آلهة متعدّدون لتعرض هذا النظام للفوضى والفساد والتبعثر .... .

كما أنّ التعرف على مركز القدرة وصاحب التدبير الحقيقي من شأنّه أن يوقظ ضمائرنا ويدفعنا ـ بالتالي ـ إلى عبادة هذا الخالق الحقيقي والمدبّر الواقعي للكون دون سواه.

﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. [٢]

---

١. الرعد: ٣. ٢. الرعد: ٤.

هذه الآية تدعونا إلى التدبّر في الأُمور التالية:

١. الأرض رغم كونها متصلة ببعضها، فإنّ قسماً منها صالح للزراعة، وقسماً آخر غير صالح للزراعة، منها الخصب، ومنها الجدب، فما هو السبب؟

٢. في كثير من المزارع والبساتين توجد ثمار متنوعة ومختلفة، من عناقيد العنب وأعذاق التمر، وسنابل القمح إلى غير ذلك من ألوان الثمر والنباتات.

فلماذا ـ ترى ـ هذا التنوّع والاختلاف في الألوان، والتراب واحد، والماء واحد، وأشعة الشمس تتساقط على الجميع بصورة متساوية، والمنطقة واحدة، والظروف كذلك واحدة؟

٣. رب ثمار بستان واحد تختلف فيما بينها في النوعية والجودة، فلماذا ذلك؟

إنّ التدبّر والنظر والتفكير في هذه الأُمور الثلاثة لا ريب تستتبع نتائج هامة ثلاث:

أ. أنّ هذه المشاهد الجميلة للبساتين التي تمثّل معرضاً طبيعياً لأجمل اللوحات تكشف ـ ولا ريب ـ عن وجود صانع وخالق رسم بريشته الخفية هذه النقوش الرائعة الجمال في صفحة هذه البساتين الزاهية المناظر .

ب. أنّ هذه المعارض الجميلة ذات النقوش المتناسقة تكشف ـ أيضاً ـ عن علم صانعها وقدرته المطلقة.

ج. أنّ صاحب هذه النقوش البالغة الروعة وهذه المعارض والمشاهد الجميلة هو الله فهو الذي أوجد هذه المعارض والنقوش، فلماذا إذن لا نعبده وحده، ولماذا نعبد سواه مما لا يكون لا خالقاً ولا مدبّراً.

إنّ الآيات التي تتضمن بيان النظام الكوني البديع والسنن الإلهية في عالم

الطبيعة التي لا تقبل تحويلاً، وتغيراً، من الكثرة والوفور بحيث لا يمكن نقلها جميعاً في هذه الصفحات، ولكننا عرّفنا القارئ الكريم على نماذج منها، ولمزيد الاطّلاع يراجع «المعجم المفهرس» مادة: «آية».

فمثلاً ذكرت في سورة الروم دلائل وجود الله في ست آيات، وكلها تبدأ بكلمة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ﴾، وإليك فيما يلي هذه الآيات نصاً:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَٱخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ *وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَومٍ يَسْمَعُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ ٱلبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ ٱلأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَومٍ يَعْقِلُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ ٱلسَّمَاءُ وَٱلأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ ٱلأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجونَ﴾.[١]

لا شك أنّ هذه الآيات تتركز ـ في الأكثر ـ على إيقاظ الوجدان البشري وتوجيهه إلى صفات الله، والتأكيد على أنّه هو الإله الواحد العالم القادر المدبّر الرحيم.

وقد ذكرت هذه النتائج في ذيل الآيات ، التي تبدأ في القرآن بكلمة ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ﴾.[٢]

١. الروم: ٢٠ ـ ٢٥.

٢. راجع المعجم المفهرس.

وفي سورة النحل توجد سلسلة من الآيات التي تشير هي أيضاً إلى جوانب من النظـام الكوني العجيـب البديـع وكيفية انتفـاع البشر بها، وتبدأ هـذه الآيات بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي﴾ :

﴿هُوَ ٱلَّذِي أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ * يُنبِتُ لَكُمْ بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ ٱلثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لآيَةً لِقَومٍ يَتَفَكَّـرونَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيلَ والنهـارَ والشمسَ والقمرَ والنجـومُ مُسَخَّراتٌ بأمرِهِ إنَّ في ذلك لآياتٍ لقومٍ يَعْقِلُونَ * وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي ٱلأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لآيَـةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ * وَهُـوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَـأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَـرِيّاً وَ تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَـةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَىٰ ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُـوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَأَلْقَىٰ فِي ٱلأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعلامَاتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ .[1]

ثم يستنتج القرآن من كـل ذلك بقوله: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَـنْ لا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾[2]، إنّ هذه الآيـة الأخيرة تكشف عن أنّ الهدف مـن تلك الآيـات هو الدعوة إلى التوحيد «العبادي»، ولأجـل ذلك صدرت الآية الحاضرة بفاء النتيجة، لأنّ بعض مشركي العـرب رغم علمهم بأنّ الله هـو الخالق والمدبّر للكون، كـانوا يعبدون آلهة مدّعاة مصطنعة، ولذلك يعنـي التذكير بمظاهر القدرة الإلهية في عالم الطبيعة، إيقاظ ضمائرهم الغافلة، وإثارة عقـولهم الغافية، كيما يتذكروا أنّ العبادة لا تصح إلاّ لله سبحـانه دون سواه، وأنّ مـا يعبدون مـن دونه عاجـزون ضعفاء لا

١. النحل: ١٠ ـ ١٦.

٢. النحل: ١٧.

يملكون ضراً ولا نفعاً.

وقد يكـون الهدف من التـذكير بالنظام الكـوني البديـع هو التمهيـد لطرح موضوع المعاد والحياة الأُخرى، لكي لا ينكـر الإنسان المعاد، أو لا يستبعد وقوعه بعد وقوفـه على مظاهر وآثار القـدرة الإلهية في عالم الكون، إذ صرح سبحـانه بهذا الاستنتاج بقوله:

﴿... ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ ٱلْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ .[1]

وعلى هذا الأساس فإنّ الاستدلال بهذه الآيات على وجود الله يجب أن يكون بصورة ضمنية لا بصورة أنّه الهدف الأصلي لها، لأنّه إذا كـانت أجزاء هذا الكون، من صغيرها إلى كبيرها، من دقيقها إلى جسيمها، تشهد بثبوت صفة القدرة والعلم لله تعالى، وإذا تعـرفنا مـن خلالها على جمالـه وكماله سبحـانه، فـإنّ من القطعـي البـديهي أن تهدينا إلى «أصـل وجوده»، ويثبـت لنا ذلـك بما لا يقبل الشـك، كما تهدينا إلى أنّه المعبود دون غيره، وانّه وحده يستحق العبادة.

إنّ الطريق الواضـح لمعرفة الله والذي يتناسب مع أذهـان كل الطبقات هو «البحث حول أنظمـة الكون الدقيقة العجيبـة البديعة» التي تشهـد بلسان حالها على وجوده وتوحيده وسائر صفاته العليا:

وفي كل شيء له آية   تدل على أنّه واحد

---

١. الروم: ٢٥.

○ التوحيد الاستدلالي ـ البرهان الثالث عشر

الحيوانات والهداية الإلهية

﴿رَبُّنَا ٱلَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ .[1]

من الأدلّة التي يقيمها القرآن الكريم لمعرفة الله هي تلك الهداية التي تشمل مخلوقات الكون وأحياءه بحيث تهتدي ـ بهذه الهداية ـ إلى طريقها، وتختار ما يصلحها، ويناسبها في ظل هذه الهداية الإلهية.

وهذا هو ما أشار إليه النبي موسى بن عمران ﷺ، واصفاً الله تعالى عندما سأله فرعون عن ربه؟ فأجابه بالآية السابقة.

فاهتداء الحيوانات ـ مثلاً ـ إلى طريقها التي تضمن حياتها وبقاءها دون أن تعرف معلماً أو مدرسة، أو تتلقّى معلوماتها عن طريق الوراثة أو ما شابه، أمر يدلّ على وجود هاد يهديها، ومرشد يوجّهها إلى ما يضمن بقاءها واستمرار وجودها، ومواصلة السير إلى هدفها دون أن تخطأ.

إنّ «اهتداء» هذه الحيوانات إلى ما يناسب طبيعتها ويوافق خلقتها لا يمكن أن يكون بفعل الوراثة ولا بفعل الغريزة كما يدّعي البعض.

---

١. طه: ٥٠.

أمّا أنّها لا يمكن أن تكون عن طريق الـوراثة، فلأنّ المعلومات لا يمكن أن تنتقل من أحـد إلى أحد من هذا الطريـق، و إلاّ لكان ابن الطبيب طبيباً بـالوراثة، ولكان ابن العالم عالماً بالوراثة حتماً دون أن يتلقّى العلم أو الطب من أحد.

وأمّا أنّ هذه الحيوانات لا تفعل ما تفعل بتـأثير الغريزة فقط، فلأنّ الغريزة لا يمكن أن تخضع للانتخاب والاختيار، بينما نجد كثيراً من هذه الحيوانات عندما تواجـه مفترق طرق متعدّدة تختـار إحداها بفعـل ما تتلقّـاه من الهداية والتـوجيه، وهذه الهداية التي تعين الحيوانات على الانتخاب والاختيار هو ما يسمّى في منطق القرآن بالوحي أو ما سمّـاه بعض العلماء بـ «الإلهام»[١].

ونمثّل لهذا الأمر بما جاء حول النحل في القرآن الكريم، إذ يقول:

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلْجِبَـالِ بُيُوتاً وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِـنْ كُلِّ ٱلثَّمَرَاتِ فَٱسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْـرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٢].

فحشرة النحل الصانعـة لألذ الأشياء وأطيبها، نعني: العسـل، تبدأ عملها منذ أن تخرج من البيض دون تعب وملل، وفي ذكاء مفرط، وانضباطية فائقة.

فتختار ـ في ذكاء ـ أفضل وأطيب الزهور وتمتص عصـارتها بنحو عجيب، وتصنع للبشر شهداً من أطيب الشهد.

وتصنع بيـوتها سداسيـة الشكل في نظم لا يخطـئ، وعلى فواصـل دقيقة لا تزيد ولا تنقص.

١. راجع كتاب العلم يدعو للإيمان: ١١٦.

٢. النحل: ٦٨ ـ ٦٩.

ويلاحظ أنّها قبل أن تمتص الزهور تقوم بعملية انتخاب وتفتيش عن الزهرة المناسبة لها، وهذا ـ كما نرى ـ لا يصدر إلاّ من موجود ملهم، موحى إليه، موجَّه بتوجيه أعلى، لأنّ في أعمالها ما يتجلّى منه القصد والهدفية، وهذا من خصائص «الإلهام» ليس إلاّ.

ومن هنا ندرك معنى قوله تعالى:

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾.

يقول العلامة كريسي موريسون حول عجائب ما تفعله نحلة العسل:

«إنّ العاملات من نحل العسل تصنع حجرات مختلفات الأحجام في المشط الذي يستخدم في التربية، وتعد الحجرات الصغيرات للعمال، والأكبر منها لليعاسيب (أي الذكر من النحل) وتعد غرفة خاصة للملكات الحوامل، والنحلة الملكة تضع بيضاً غير مخصب في الخلايا المخصصة للذكور وبيضاً مخصباً في الحجرات الصحية المعدة للعاملات الإناث والملكات المنتظرات.

والعاملات اللائي هي إناث معدلات بعد أن انتظرن طويلاً مجيء الجيل الجديد، تهيّأن أيضاً لإعداد الغذاء للنحل الصغيرة بمضغ العسل واللقح، ومقدمات هضمه ثم ينقطعن عن عملية المضغ ومقدمات الهضم عند مرحلة معينة من تطور الذكور الإناث ولا يغذين سوى العسل واللقح، والإناث اللائي يعالجن على هذا الشكل يصبحن عاملات فيما بعد.

أمّا الإناث اللائي في حجرات الملكة فإنّ التغذية بالمضغ ومقدمات الهضم تستمر عندهن، وهؤلاء اللائي يعاملن هذه المعاملة الخاصة يتطورن إلى ملكات نحل، وهن وحدهن اللائي ينتجن بيضاً مخصباً، وعملية تكرار الإنتاج هذه

تتضمن حجرات خاصة وبيضاً خاصاً، كما تتضمن الأثر العجيب الذي لتغير الغذاء. وهذا يتطلب الانتظار والتمييز وتطبيق اكتشاف أثر الغذاء»[١].

ويقول كريسي موريسون عن النحلة في موضع آخر من كتابه:

«والنحلة تجد خليتها مهما طمست الريح في هبوبها على الأعشاب والأشجار كل ذلك دليل يرى، وحاسة العودة إلى الوطن هذه هي ضعيفة في الإنسان، ولكنه يكمل عتاده القليل منها [ويصل إلى مقصده] بأدوات الملاحة»[٢].

ومن المعلوم أنّ هذه الأعمال المقصودة الدقيقة التي تقوم بها حشرة النحل دون أن تخطىء أو تضل عن طريقها لو كانت بدافع الغريزة، وتحت تأثير الجبلة والخلقة لما حسن أن يقول الله: ﴿وأوحى﴾، والوحي كما نعلم نوع من التوجيه المباشر الإلهي للمخلوق الحي، ونوع من الخطاب الصادر من جانب الله إلى الموحى إليه.

ويدل على ما قلناه توجيه الخطاب إلى النحل بقوله: اتخذي، وكلي، واسلكي.

إنّ ما تفعله هذه الحشرة الذكية وكلّ الحشرات المثيلة لها كالنمل ـ مثلاً ـ خير دليل على وجود هاد لها، يوحي إليها ما يوحي، ويهديها إلى سبل حياتها.

فها هو القرآن الكريم يتحدث لنا عن النمل في قصة مواجهتها لعرش سليمان بما يكشف لنا عن فطنة هذه الحشرة، الكاشفة هي بدورها عن «الهداية العليا» التي تحيط هذه الحشرة بالعناية والرعاية.

---

١ و ٢. العلم يدعو للإيمان: ١١٤ ـ ١١٨.

فالقرآن يخبرنا أنّ نملة لما شاهدت جنود سليمان وأدركت الخطر نبهت بني جنسها بذلك:

﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ﴾(١).

وهي قصة تكشف عن أنّ النملة تدرك بفعل الإلهام الإلهي ما يحيق بها من أخطار فتتحذر منها وتحذر بني نوعها.

ولنلقي نظرة على ما يقوله كريسي موريسون في كتابه المذكور عن النمل:

«والنحل والنمل يبدو أنّها تدرك كيف تنظم وتحكم نفسها، فلها جنودها وعمالها وعبيدها ويعاسيبها.

إنّ هناك أنواعاً من النمل تدفعها الغريزة أو التفكير إلى زرع أعشاش للطعام.

والنمل يأسر طوائف من الدود ويسترقها.

وبعض النمل حين يصنع أعشاشه يقطع الأوراق مطابقة للحجم المطلوب.

كيف يتاح لهذه الحشرة أن تقوم بهذه العمليات المعقدة؟!

لا شك أنّ هناك خالقاً أرشدها إلى كل ذلك (٢).

ترى في أية مدرسة وأي معهد تلقّت النمل وغيرها من الحشرات هذه

---

١. النمل: ١٨.

٢. العلم يدعو للإيمان: ١٣٠ ـ ١٣٢.

المعلومات.

ومن أي شخص تعلّمت كيف تعرف الخطـر وتشخص البلايا وتحذر منها أبناء نوعها.

أم بماذا يمكـن تفسير هـذا التمييـز والقصد والاختيـار الـذي تتصـف بها تصرفات النمل والنحل وما سواهما من الحشرات؟

هل ذلك إلاّ بوحي من خالقها وإلهام من بارئها وصانعها؟

ولكي نقف على المزيد من هذه النماذج التـي تدل على وجود الهداية الإلهية والإرشاد الرباني في عالم الحيوانات نقرأ معاً ما يقوله العلاّمة موريسون حول بعض الحيوانات.

فمثلاً يقول موريسون عن سمك «السلمون»:

«إنّ سمكـة السلمون التـي تسبح في النهـر صعـداً إذا نقلت إلى نهر آخـر، أدركت تواً أنّه ليـس جدولها، فهي تشق طريقها خلال النهر، ثـم تحيد ضد التيار قاصدة إلى مصيرها.

فما الذي يجعل السمك يرجع إلى مكان مولده بهذا التحديد؟»[1].

ويكتب حـول بعض الحيـوانات التـي تسارع إلى تعـويض مـا فقدتـه من الأعضاء فيقول:

«وكثير من الحيوانات هي مثل سرطـان البحر الذي إذا فقد مخلباً، عرف أنّ جزءاً مـن جسمه قـد ضاع وسـارع إلى تعويضه بـإعادة تنشيـط الخلايا وعـوامل

١. المصدر نفسه: ١٢٠.

الوراثة، ومتـى تم ذلك كفت الخلايا عـن العمل لأنّها تعرف بطريقـة ما أنّ وقت الراحة قد حان». [١]

ويشير موريسون إلى صفة انطباق الحيوانات مع المحيط والبيئة، فيقول عن هذه الصفة في مجال الخلايا:

«وقد يمكن السؤال عما إذا كان للخلايا فهم وإدراك أم لا .

وسواء اعتقدنا أنّ الطبيعـة قد زودت الخلايا بالغريزة ــ مهما تكن هذه ـ أو بقوة التفكير، أم لم نعتقد ذلـك، فلا مناص لنا من الاعتراف بأنّ الخلايـا ترغم على تغيير شكلها وطبيعتها كلها، لكي تتمشى مع احتيـاجات الكائن الذي هي جزء منه، وكـل خلية تنتج في أي مخلـوق حي يجب أن تكيـف نفسها لتكون جـزءاً من اللحم، أو أن تضحي نفسها كجزء من الجلد الذي لا يلبث حتى يبلى، وعليها أن تضع مينـاء الأسنان وأن تنتج السائل الشفـاف في العين أو أن تدخل في تكـوين الأنف أو الآذان.

ثم على كل خليـة أن تكيف نفسها من حيـث الشكل وكل خاصيـة أُخرى لازمة لتأدية مهمتها.

ومـن العسير أن نتصور أنّ خليـة ما هـي ذات يـد يمنى أو يسرى، ولكـن إحدى الخلايا تصبح جزءاً من الإذن اليمنى، بينما الأُخرى تصبح جزءاً من الأُذن اليسرى»[٢].

أليـس كل هـذا يكشف عـن وجـود القصد والتمييـز في هذه الموجـودات

---

١. المصدر السابق: ١٢٤.

٢. المصدر السابق: ١٠٣.

الحية؟

وهل هذا إلاّ تفسير قول النبي موسى عليه السلام، إذ قال:

﴿ربّنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ ؟

يبقى أن نعرف أنّنا نستطيع استنتاج وجود مثل هذا الإلهام والوحي والتوجيه الإلهي الموجّه إلى الحيوانات من قول موسى عليه السلام ، إذ يذكر في كلامه أوّلاً ما يتعلّق بالجانب الخلقي الغريزي في الحيوانات بقوله:

﴿ربّنا الذي أعطى كل شيء خلقه﴾ .

ثم أشار إلى ذلك الإلهام والوحي الإلهي بقوله:

﴿ثم هدى﴾ .

بتقريب أنّ في الفصل بين الجملتين ﴿أعطى كل شيء خلقه﴾ و ﴿هدى﴾ بـ ﴿ثم﴾ التي هي للعطف المتراخى المتأخّر، دلالة أدبية على أنّ هذه الهداية لم تخلق مع الحيوانات والحشرات بنحو فطري وجبلي، بل هي هداية تصل إلى الحشرات عندما تحتاج إلى مثل هذه الهداية وعندما تواجه ما يضطرها إلى مثل هذا التوجيه والإرشاد الربانيّين، فحينئذ تأتيها هذه الهداية وينزل إليها ذلك الوحي والإلهام.

إنّنا نستطيع أن نكتشف آثار هذه الهداية وهذا الالهام في عالم الحشرات بجلاء ووضوح، إذا قايسناها بوليد الإنسان الذي لا يعرف شيئاً عندما يولد، ولا يمكنه أن يقوم بأي عمل إلاّ بعد مدة من التربية والرشد، وإلاّ بعد فترة من التعلم والدراسة، وتلقّي المعلومات والمعارف في المدارس والمعاهد، وإلاّ بعد سلسلة طويلة من التجارب والأخطاء والهفوات.

وخلاصة القول: إنّنا نلاحظ في فعاليات هذه الحشرات عدة أُمور :

أ. أنّ هذه الحشرات تعـرف احتياجاتها وطريـق رفعها، بدون معلـم مشهود ومنظور.

ب. أنّ هـذه الأحياء تعـرف ــ على وجه الـدقـة ــ أُصول تقسيـم أعمالها، وانتخاب وظائفها وطرق تنفيذها على أحسن وجه وبصورة جماعية.

ج. أنّ هذه الأحيـاء تسعى دومـاً إلى تطبيق نفسهـا مع الأوضـاع المحيطية المتغيرة، بل وتحدث هي بعض التغييرات في جسمها وأعضائها.

وأمام هذه الظاهرة العجيبة، لنا أن نختار إحدى طرق ثلاث:

١ . أمّا أن نحتمل بأنّ هذه الأحياء تملك بنفسها من العقل والإدارك والفهم ما لم يكتشف الإنسان إلاّ جزءاً ضئيلاً يساوي واحداً بالمائة منها.

غير أنّ هذا الاحتمال لا يمكن أن يركن إليه، لأنّ الخلايـا النباتية والحيوانية لا تملك العقل والفهم لتعالج مشاكلها على ضوئهما.

ومـن هنا يتضـح سبـب عـدم إدخالنـا لـلإنسـان في أمثلة هـذا الفصـل، واقتصـارنا على الحشرات كـالنحـل والنمل ومـا شـابهها، لأنّ الإنسان إنّما يقـوم بأعمالـه على ضوء مـا أُوتي من عقـل وفكر، بمعنى أنّ بيـولجيته وخـلاياه ودمـاغه الكبير والمفكّـر هي التـي تضيء له سبيـل حياتـه دون حاجـة إلى إلهام من العـالم الأعلى ووحي من خارج.

هذا أمر أدركه البشر ذاته، وهي بالتالي فكرة واردة في شأن الإنسان .

أمّا بالنسبة إلى هذه الحيوانات والحشرات فلا يمكن أن يخطر ببال أحد أنّها تملك عقلاً وفكراً، أو لا يمكن أن يخطر لأحد بأنّ الخلايا النباتية والحيوانية تملك ـ

ذاتياً ـ ذلك الفهم والفكر والشعور الهادي وتكون ــ هي بذاتها ـ موجدة للأفكار التي تعين تلك الأحياء على الاهتداء إلى سبل حياتها.

وحيث إنّ هذا الاحتمال لا يمكن أن يكون وارداً وصحيحاً، لذلك لابد أن نسلك طريقاً آخر بأن نقول:

٢. انّ طبيعة البناء الميكانيكي والتركيب المادي لهذه الأحياء تكفي ـ دون شيء آخر ـ لإيقاع هذه الأعمال، ونقول بالتالي: إنّ اهتداء هذه الأحياء وما سوى ذلك من الأعمال التي ذكرناها والتي نشاهدها في عالم النمل والنحل وحشرة المورفيل أو الاسفنج البحري، كل ذلك إنّما هو نتيجة انتظام الأجزاء والعناصر الجسمانية لهذه الأحياء وانضمامها إلى بعض بنحو يؤدي ذلك النظم والتركيب الخاص إلى صدور هذه العمليات والأفعال من هذه الأحياء بصورة تلقائية لا إرادية.

وبعبارة أُخرى: أنّ الخواص الفيزياوية والكيمياوية لخلايا هذه الأحياء هي التي تقتضي وتوجب هذه السلسلة من الأعمال والنشاطات دون تدخل من خارج.

وفي هذه الصورة لن يكون موضوع «اهتداء» هذه الأحياء إلى سبيل حياتها دليلاً مستقلاً على وجود الله، بل يندرج تحت عنوان «برهان النظم» لكونه مسألة ترجع إلى النظم، فقد جهّزت خلقة هذه الأحياء بجهاز متين على نظم خاص رصين يقدر معه وبفضله على القيام بشؤون حياته كالأشجار فيكون اهتداؤها ليس إلاّ مقتضي كيفية تركيب أجزائها.

٣. أن نختار ما اختاره بعض المحقّقين إذ قال ما خلاصته: إنّ الحركات

والفعّاليـات الصادرة من أي جهـاز من الأجهزة إنّما يمكـن التنبّؤ بها من قبـل ما دامـت تـرتبـط بنفـس ذلـك الجهاز وتـركيبتـه، بمعنـى أنّ نفـس الجهـاز المادي وتشكيـلاته الـداخلية تكـون كـافية لأن تكـون الإحاطـة بـه سبباً للتنبّـؤ بأعمالـه وفعالياته.

وبعبارة أُخرى: انّ ما تقوم به هـذه الحشرات من الأعمال البديعة إنّما تصح نسبتها إلى الجهاز الميكـانيكي إذا كان ذلك الجهاز كافيـاً في صدور تلك الأعمال منهـا بـأن يكون نفـس نظـام ذلـك الجهاز وكيفيـة تـركيبـه كافيـاً في القيـام بهذه الأعمال.

وأمّا عندمـا يصل الأمر إلى موضـع لا يجب أن يقوم ذلك الجهاز فيـه بفعل مخصوص بـل يواجـه مفترق طريقين، ومـع ذلك يختـار أحد الطـريقين مما يكـون موصـلاً إلى الهدف فهناك لابد من الإذعـان بأنّ مجرد النظم المادي لذلـك الجهاز غير كـاف لاختيـار أحد الطـريقين دون سـواه، بـل انّ هـذا النوع مـن الاهتـداء والانتخاب كاشـف عن وجود رابطة خفيـة بين الجهاز المذكور وبين مصيره، وأنّ هذه الحقيقـة، أعني: الابتكـار والابتداع، دليل على الهدايـة من النـوع الثاني «أي الذي لا يـرتبط بنفس الجهـاز ونفس نظامـه وتركيبه العضـوي» بل يرتبـط بهداية عليا.

إنّ آلة حـاسبة يمكن أن تصنـع وتنظم بشكـل تؤدي كل عمليـات الجمع والطرح والضرب والتقسيم الحسابيـة بدقة متناهية، ولكن مـن المستحيل أن تقدر هذه الآلة الحاسبة على القيام بابتكار وابتداع قاعدة رياضية واحدة.

وهكذا الأمـر بالنسبة إلى آلـة ترجمة فـإنّها قادرة على ترجمة كـلام شخص أو مقالة، ترجمة دقيقة متقنة، ولكن نظمها لا يقدر ـ أبداً ـ على تصحيح أخطاء ذلك

القائل والقيام بعمل ابتكاري، وابداعي من هذا النمط. [١]

ونستخلص مما سبق أنّ القدرة الغيبية الخفيـة التي تهدي هذه الأحياء، قوة واسعة مطلقة تحيـط علماً بكل الحشرات، إحاطة شاملـة كاملة وهي عنـده بمنزلة سواء.

وتلك القوة الهاديـة العظيمة ليست سوى الله تعالى أو سـائر القوى الغيبية المدبّرة لأُمـور الكون العـاملة بـإذن الله ومشيئته، التـي أُنيطت إليهـا هدايـة هذه الحشرات و إرشادها وتوجيهها.

وأخيراً لابد من الإشارة إلى نكتة مهمة وهي:

أنّ هذا البرهان سواء رجع إلى برهان النظم بمعنى أنّ أعمال هذه الأحياء ما هي إلاّ نتيجة النظم المادي الحاكم على تركيبتهـا المادية، وتشكيلاتها الداخلية، أو قلنا بـأنّ هناك قـوة هادية هـي التي تقـوم بهداية هـذه الحشرات إلى تلك الأعمال والمواقف العجيبة، وتساعدها في هذه الابتكارات والإبـداعات فيكون هذا برهاناً مستقلاً بنفسه.

أقول: سواء كان هذا أم ذلك فإنّ مما لا شك فيه انّ دراسة «الأحياء» في حد ذاتها واحدة من سبل معرفة الله و إحدى الطرق للتعرف عليه.

وقد اعتمد القرآن على ذلك في غير الآية المذكورة ـ في مطلع بحثنا هذا ـ إذ يقول ـ في موضع آخر ـ مخبراً عن الله بأنّه:

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾. [٢]

---

١. راجع تعاليق أُصول الفلسفة للأُستاذ الشهيد مرتضى مطهري: ٤٩ ـ ٥١.

٢. الأعلى: ٢ ـ ٣.

والجدير بالذكر أنّ الإمام علياً عليه السلام أشار إلى هذا البرهان ذاته عندما تحدّث عن خلقة النمل قائلاً:

«و لو فكروا في عظيم القدرة، وجسيم النعمة لرجعوا إلى الطريق وخافوا عذاب الحريق، ولكن القلوب عليلة والبصائر مدخولة!

ألا ينظرون إلى صغير ما خلق، كيف أحكم خلقه، وأتقن تركيبه، وفلق له السمع والبصر، وسوى له العظم والبشر ؟

انظروا إلى النملة في صغر جثتها، ولطافة هيئتها، لا تكاد تنال بلحظ البصر، ولا بمستدرك الفكر، كيف دبتّ على أرضها، وصبت على رزقها، تنقل الحبة إلى جحرها، وتعدّها في مستقرها، تجمع في حرّها لبردها، وفي ورودها لصدرها، مكفولة برزقها، مرزوقة بوفقها، لا يغفلها المنّان، ولا يحرمها الديّان ولو في الصفا اليابس والحجر الجامس!

ولو فكرت في مجاري أكلها في علوها وسفلها، وما في الجوف من شراسيف بطنها، وما في الرأس من عينها وأذنها، لقضيت من خلقها عجباً، ولقيت من وصفها تعباً! فتعالى الذي أقامها على قوائمها، وبناها على دعائمها! لم يشركه في فطرتها فاطر، ولم يعنه في خلقها قادر، ولو ضربت في مذاهب فكرك لتبلغ غاياته ما دلتك الدلالة إلاّ على أنّ فاطر النملة هو فاطر النخلة لدقيق تفصيل كل شيء وغامض اختلاف كل حي، وما الجليل واللطيف والثقيل والخفيف والقوي والضعيف في خلقه إلاّ سواء».

وفي سياق هذا الكلام يقول الإمام عليه السلام:

«وهل يكون بناء من غير بان، أو جناية من غير جان»؟ [1]

وتبعه في ذلك الإمام الصادق عليه السلام حيث ذكر في أماليه التي أملاها على تلميذه «المفضل» إذا قال عن النحل مثلاً:

«انظر إلى النحل واحتشاده في صنع العسل، وتهيئته البيوت المسدّسة، وما ترى في ذلك من دقائق الفطنة، فإنّك إذا تأمّلت العمل رأيته عجيباً، و إذا رأيت المعمول (أي العسل) وجدته عظيماً شريفاً موقعه من الناس.

و إذا راجعت إلى الفاعل (أي النحل) ألفيته غبياً جاهلاً بنفسه [2] فضلاً عمّا سوى ذلك، ففي هذا أوضح الدلالة على أنّ الصواب والحكمة في هذه الصنعة ليس للنحل، بل هي للذي طبعه عليها وسخّره فيها لمصلحة الناس» .[3]

---

١. نهج البلاغة: الخطبة: ١٨٠، وللإمام نظير هذا الكلام في الخفاش والطاووس والجراد، راجع نهج البلاغة.

٢. قال المجلسي ـ رحمه الله ـ في بحار الأنوار في تعليقته: ٣/ ١١٠ على هذا المقطع من كلام الإمام: أي ليس له عقل يتصرف في سائر الأشياء على نحو تصرفه في ذلك الأمر المخصوص، فظهر أنّ خصوص هذا الأمر (الهام) من مدبّر حكيم.

٣. المصدر السابق.

الفصل الرابع

الله وسريان معرفته في العالم كلّه

○ سريان معرفة الله في الكون بأسره

١. الكون بأسره يسجد لله ويسبّح بحمده.

٢. ما هو المقصود من سجود أجزاء الكون؟

٣. بيان حقيقة سجود الكائنات.

٤. ما المراد من السجود الطوعي والإكراهي؟

٥. الحمد والتسبيح الكوني كيف؟

٦. آراء المفسرين في تسبيح الكائنات.

٧. النظرية الأُولى.

٨. النظرية الثانية.

٩. النظرية الثالثة.

١٠. النظرية الرابعة.

١١. القرآن وسريان الشعور في عموم الموجودات.

١٢. القرآن وسريان الشعور في الجمادات.

١٣. البرهان العقلي على هذا الرأي.

١٤. سريان الشعور والعلم الحديث.

ذرّات الكون بأجمعها تسجد لله وتسبّح بحمده

من الحقـائق الجليلة والمعـارف الرفيعـة التي تضمّنهـا القرآن الكـريم هـو إخباره عن سجود الكائنات ـ بأجمعها ـ لله وتسبيحها له سبحانه .

وتلك حقيقة عليـا لم تسمع إذن الدهر مـن غير هذا الكتاب العزيـز بمثل هذا التفصيل والشمولية.

وبعبارة أُخـرى فإنّ القـرآن الكريم يخبرنـا ـ وفي صراحة كـاملة ــ أنّ جميع أجزاء العالم ـ بدءاً من الذرة حتى أعظم مجرّة ـ تقوم بثلاث وظائف وأعمال كبرى هي:

١ . السجود لله تعالى.

٢ . حمده وتمجيده عز شأنه.

٣. تسبيحه وتنزيهه سبحانه .

وكـأنّ الكـون بـأسره: «كتلـة واحـدة» مـن الخضـوع والخشـوع، والشعـور والإحساس والوعي.

أو كـأنّ الكون ــ بجميع أجـزائه وذرّاته ــ لسان واحـد ينطق بحمـد الله، ويلهج بثنائه، وقلب واحد ينبض بتمجيده، ويؤدّي السجود له.

والفرق بين السجود والتسبيح والحمد واضح.

أمّا السجود فهو الخضوع أمام كماله المطلق، أو الخضوع أمام أنعامه وأفضاله.

وأمّا الفرق بين الحمد والتسبيح فيتلخص في أنّ الحمد تمجيد لله وثناء عليه بالجميل الاختياري، في حين أنّ حقيقة التسبيح تعني أنّ موجودات هذا العالم بأجمعها تنزّهه عن أي نقص وعيب.

قال الراغب ــ في مفرداته : ـ «الحمد لله: الثناء عليه بالفضيلة وهو أخص من المدح، وأعم من الشكر، فإنّ المدح يقال فيما يكون من الإنسان باختياره وغيره، فقد يمدح الإنسان بطول قامته وصباحة وجهه كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه والحمد يصح في الثاني دون الأوّل، والشكر لا يقال إلاّ في مقابلة نعمة فكل شكر حمد وليس كل حمد شكراً، وكلّ حمد مدح وليس كل مدح حمداً».(١)

إذا تبين هذا فإنّ علينا الآن أن نتحدث بالتفصيل عن هذه الأُمور الثلاثة التي هي من معارف القرآن العليا.

○ ذرّات الكون بأجمعها تسجد لله

طرح القرآن الكريم قضية «سجود الكائنات بأسرها لله» في صور مختلفة.

ففي بعض الآيات تحدّث عن سجود ذوات الشعور من موجودات هذا العالم خاصة إذ قال:

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلاَلُهُمْ بِٱلْغُدُوِّ

١. مفردات الراغب باب الحاء: حمد.

وَٱلْآصَالِ﴾ . [١]

ففي هذه الآية [٢] أُشير إلى سجود الموجودات العاقلة خـاصة، بدلالة لفظة ﴿مَن﴾ في قوله ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ﴾ مع العلم بأنّ (مَن) تستعمل في العقلاء.

وبما أنّ الآية تخبر عن سجود الموجودات العاقلة كلّها بلا استثناء، لا يمكن حملها على السجود التشريعي الصادر من المؤمنين لأجل امتثال أمر إلههم،لأنّه من الواضح عدم عمومية هذا النوع من السجود لكل من له عقل وفكر، فإنّ كثيراً من النـاس يتركـون عبادة ربهم والسجـود لـه، فعنـدئذٍ يجب تفسير الآية بـالسجـود التكويني الذي سنبيّـن مفاده.

وقد أُشير إلى هذا النوع من السجود، أعني: سجود العقلاء، أيضاً في سورة النحل إذ يقول:

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمٰوَاتِ و ما فِي ٱلْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَٱلْمَلَائِكَةُ﴾ . [٣]

والشاهد فيها هو سجود الملائكة.

وفي سورة الحج إذ يقول:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ . [٤]

---

١. الرعد: ١٥.

٢. محل الاستشهاد هو قوله سبحانه : ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ في السَّماواتِ﴾ باعتبار لفظ «من» وإن كانت لفظة «وظلالهم» دالة على سجود الموجودات غير العاقلـة أيضاً، لكن بهذا الاعتبار تدخل الآية في الطائفة الرابعة الآتية.

٣. النحل: ٤٩.

٤. الحج: ١٨.

وفي طائفة أُخرى من الآيات تحدّث القرآن عن نطاق أوسع للسجود، فتحدّث عن سجود كلّ الدواب، إذ يقول ـ كما في الآية المتقدمة ـ .

﴿وَللهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَمَا فِي ٱلأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ﴾. (١)

ثم تحدث ثالثاً عن سجود النباتات والأشجار إذ قال:

﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَان﴾. (٢)

ثم تحدّث رابعاً عن سجود أكثر شمولاً ، إذ قال وهو يخبر عن سجود ظلال الأجسام:

﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُ ظِلاَلُهُ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَائِلِ سُجَّداً للهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾. (٣)

وقد تقدم في التعليقة السابقة دلالة قوله: ﴿وَظِلاَلُهُمْ﴾ على مفاد هذه الآية أيضاً.

وتحدّث خامساً عن سجود الشمس والقمر والكواكب والجبال والشجر والدواب إذ يقول:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي ٱلأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾. (٤)

فهذه النصوص القرآنية تفيد بأنّ السجود ظاهرة عامة، وحالة تشمل كل

---

١. النحل: ٤٩.

٢. الرحمٰن: ٦.

٣. النحل: ٤٨.

٤. الحج: ١٨.

أجزاء هذا الوجود دون أن تختص بشيء معين.

إنّ ما هو المهم ـ هنا ـ هو فهم حقيقة هذا السجود، وكيف أنّ هذه الموجودات أجمع (عاقلها وغير عاقلها) تظهر الخضوع أمام الله وتسجد له سبحانه.

○ ما هو المقصود من سجود أجزاء الكون؟

يؤدّي الإنسان عمل السجود ـ عادة ـ بالهوي إلى الأرض، ووضع الجبين أو الذقن على التراب، وإلى هذا يشير القرآن الكريم إذ يقول:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّداً﴾. [1]

وهذه الهيئة ـ ما هي في الحقيقة ـ إلاّ الشكل الظاهري للسجود، ولكن جوهرها وروحها هو «إظهار غاية التذلّل والخضوع أمام المعبود».

وهنا ينطرح هذا السؤال وهو: هل يلزم ـ في السجود ـ وجود هيئة خاصة بحيث لا يصح استعمال هذه اللفظة مع عدم تلك الصورة الخاصة، أو أنّ ملاك السجود هو مجرد إظهار الخضوع، فإذا تحقّق ذلك، تحقّقت حقيقة السجود وصح إطلاق لفظة السجود على ذلك المورد دونما إشكال، حتى وان لم يكن في البين تلك الهيئة الخاصة، حتى أنّ إطلاق السجود على الهيئة الخاصة ليس إلاّ باعتبار أنّ تلك الهيئة تحكي في نظر العرف عن غاية التواضع ومنتهى الخضوع وباعتبار أنّها ـ في الحقيقة ـ طريق إلى إظهار الصغار والتذلّل أمام المعبود ؟

---

١. الإسراء: ١٠٧.

الحق أنّ القرآن يختار في هـذه المسألة الطريق الثـاني، بمعنى أنّ السجود في نظر القرآن الكريـم هو إظهار التذلّل والخضوع في أيـة صورة تحقّق وفي أي شكل وقع.

ويدلّ عليه أنّ أئمّـة اللغة فسّـروا السجود بـالذل والتطامن تـارة، وطأطأة الرأس وانحنائه تارة أُخرى بلا إشارة إلى الهيئة المخصوصة الرائجة.

قال ابـن فارس: «سجد يـدلّ على تطامـن وذل، يقال: سجد، إذا تطـامن وكل ما ذلّ فقد سجد، قال أبو عمرو: سجد الرجل، إذا طأطأ رأسه وانحنى.

قال أبو عبيدة أنشدني أعرابي أسدي:

«وقلن له اسجد لليلى فاسجدا»

يعني البعير إذاطأطأ رأسه». [١]

قال الراغب في مفـرداته: «السجود أصله التطامن والتـذلّل ، وجعل ذلك عبـارة عن التـذلّـل لله وعبادتـه، وهو عـام في الإنسـان والحيوان والجماد، وذلـك ضربان:

سجود باختيار وليس ذلك إلاّ للإنسان.

وسجـود تسخير وهو لـلإنسان والحيـوان والنبـات حتى فسر قـوله تعـالى: ﴿وَٱدْخُلُوا ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ [٢]، بقوله متذلّلين منقادين» . [٣]

وعلى ذلك فـاحتمال انّ السجدة مختصة بـالهيئة المخصـوصة واستعمالها في

---

١. المقاييس: ٢/ ١٣ مادة سجد.

٢. البقرة: ٥٨.

٣. مفردات الراغب: مادة سجد.

غيرهـا مجاز ، بعيد، كـاحتمال أنّ المقصود هـو أنّنـا ندرك الخضـوع والسجود مـن الموجودات غير الشاعرة لا أنّها تظهر من نفسها التـذلّل والخضوع الذي هو أبعد، لكونه خلاف المتبادر من نسبة السجود إلى ذوات الموجودات بأنفسها، لا أنّ الغير يدرك ذلك منها من دون أن توجد حقيقة السجود في ذواتها.

على أنّ العرف والعقل هما أيضاً اختارا هذا الطريق (أي عدم الخصوصية) في أمر استعمال الألفاظ.

فعندما استعملت لفظـة المصباح على المصابيح البدائية كـالشمعة التي لا تضيء إلّا بضع سانتيمترات حـولها وما عداها مـن المصابيح البدائيـة ذات الهيئة الخاصة التي لا تشبه المصابيح الضخمة الحاضرة في أية جهة من الجهات.

أقول: يوم استعملت هذه اللفظة أُريد منها ـ في الحقيقة ـ ما يضيء، ولذلك حيث إنّ خاصية تلكم المصابيح القديمـة موجودة ـ بذاتها ـ في المصابيح الحاضرة وبنحو أكمل جاز وصح استعمال اللفظة المذكـورة في المصابيح الضخمة القوية الضوء، أيضاً دون أي تغيير .

○ حقيقة سجود الكائنات

جميع الكـائنات في هـذا الوجود ، تظهـر من نفسهـا التذلّـل والخضوع لله، وبنحو خاص.

وإنّ أعلى مظاهر ذلك الخضوع، والتذلّـل لله هو كون العالم بأسره تحت أمره سبحانه وفي قبضته، وهـو كونها ـ دون استثناء ـ مطيعة له تعـالى، ومؤتمرة بأوامره، وخاضعة لمشيئته المطلقة.

وبتعبير آخر: انّ علامة هذا الخضوع الكوني الشامل هو: سيادة الإرادة الواحدة على الكون برمّته واتّباع كلّ أجزاء هذا العالم لتلك الإرادة العليا الواحدة دون مقاومة، أو تمرّد، ودون طغيان أو تردّد .

وبناء على هذا لا يمكن تصور أي نوع من «الإكراه والكراهية» في السجود بهذا المعنى ونعني به: الإطاعة المطلقة للأرادة الإلهية النافذة في مجال التكوين.

إذ «الإكراه» إنّما يتصور عندما يملك الشيء إرادة واختياراً من نفسه، ليتمكن من معاندة المكره ومقاومته، ومخالفة أمره في حين لا يملك أي واحد من هذه الكائنات «وجوده» دون الاستناد إلى الله، فكيف يمكن لها ـ والحال هذه ـ أن تخالف مشيئة الله، ويصدق عليها أنّها مكرهة في سجودها أمام العظمة الإلهية، وخضوعها أمام المشيئة الربانية؟

○ السجود الطوعي والإكراهي

إذا كان معنى السجود هو خضوع الموجود أمام إرادة الله ومشيئته، فلا معنى لتقسيمه إلى الطوعي والإجباري مع أنّا نرى القرآن الكريم يثبت للإنسان ولغيره من ذوي العقول نوعين من السجود إذ يقول:

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً﴾.[1]

سجود عن طواعية ورغبة.

وسجود عن كراهية وإجبار.

وفي هذه الصورة لابد أن نختار لهذين النوعين من السجود معنى آخر غير

---

١. الرعد: ١٥.

ما سلف فنقول: إنّ المراد بـ «السجود الطوعي» هو قبول تلك الحالات الملائمة للطبع البشري أو لطبع أي موجود آخر، كالنمو، ودوران الدم، وضربان القلب، بينما يكون المقصود بـ «السجود الإجباري» هو قبول تلك الحالات المنافية للطبع كالموت والبلاء والمحنة التي تقضي على الإنسان أو الحيوان قبل حلول أجله الطبيعي.

والجدير بالذكر أنّ القرآن الكريم استعمل هاتين اللفظتين: «طوعاً وكرهاً» في مورد سجود السماوات والأرض، ومن الطبيعي أنّ المقصود من ذلك هو ما قلناه كذلك.

فمراد الله من خطابه للسماوات والأرض إذ يقول لهما: ﴿ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ هو دعوة السماوات و الأرض إلى أن تقبل أي نوع من التغيّرات والتبدّلات والحالات سواء أكانت ملائمة لطبعها أم لا ؟

وعلى هذا فإنّ قبول الشيء للوجود، وقبوله لأي نوع من التصرّفات سواء أكانت موافقة لطبعه أم مخالفة له، خضوع وإظهار للتذلّل أمام الله، غاية ما هنالك أنّ قبول هذه الأُمور قد يكون كلّه عن رغبة وطواعية باعتبار، وقد يكون قبول بعض هذه الحالات عن كراهية عندما تكون على خلاف طبع الشيء.

على أنّه ليس وجود الموجودات هو وحده في قبضة الله تعالى، بل ظلالها هي الأُخرى تابعة لإرادته تعالى في حركاتها، وتحوّلاتها، بكرة وعشياً كما قال سبحانه :

﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَـٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ﴾.[1]

---

١. النحل: ٤٨.

فهل ترى يجوز للإنسان ـ وهو يجد جميع الكائنات حتى ظلالها تسبّح لله وحده ـ .

هل يجوز لهذا الإنسان أن يشرك في سجوده أو يمتنع من الخضوع أمامه تعالى، وله يسجد كل ما عداه؟!

وبعد أن تعرّفنا على معنى سجود الموجودات آن الأوان أن نتحدّث بتفصيل أكثر عن تسبيحها وحمدها لله وتمجيدها له سبحانه .

* * *

إذا وقفت على ما تعنيه آيات السجود فلا يمكن أن يستفاد منها علم الموجودات بسجود نفسها، بعد ما كان معنى السجود هو مطلق خضوعها وتذلّلها لدى إرادة بارئها.

نعم يستفاد سريان العلم في جميع الموجودات من آيات التسبيح كما سيمر عليك.

○ الحمد والتسبيح الكونيان كيف؟

كل الكائنات ـ في هذا الوجود ـ تسبح لله، وتحمده، وتمجّده.

هذه ـ كما قلنا ـ حقيقة نطق بها الكتاب العزيز في أكثر من موضع.

وقد مر عليك أنّ الحمد يعني ثناء الموجودات على الله، لأجل أفعاله الجميلة وكمالاته الاختيارية، وأنّ التسبيح يعني تنزيهه عن كل عيب ونقيصة، وبالتالي وصف الله بالتنزيه عن الصفات السلبية التي لا تليق بشأنه.

قال ابن فارس في مقاييسه: «التسبيح: هو تنزيه الله جل ثناؤه من كل سوء،

والتنزيه: التبعيد، والعرب تقول: سبحان من كذا: أي ما أبعده».

وحيث إنّ بعض الآيات ذكرت كلا اللفظين في مكان واحد، لذلك سنبحث عنهما في مقام واحد أيضاً دون تفريق.

وسنذكر كل الآيات الواردة في هذا الباب فيما يأتي.

***

١. ربما عرض القرآن موضوع تسبيح الموجودات في نطاق واسع، واعتبره أمراً عاماً، وحالة شاملة لكل الكائنات بلا استثناء عندما يقول:

﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾. (١)

ولفظة (ما) على العكس ممّا يتصوره البعض، تستعمل في العاقل وغيره، والمقصود ـ هنا ـ في هذه الآية هو كل موجود وكائن في السماوات و الأرض.

وعلى هذا الغرار أيضاً كل ما جاء في المواضع التالية من القرآن :

﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَمَا فِي ٱلأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾. (٢)

﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾. (٣)

﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَمَا فِي ٱلأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾. (٤)

﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَ مَا فِي ٱلأَرْضِ ٱلْمَلِكِ ٱلْقُدُّوسِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾. (٥)

---

١. الحديد: ١.

٢. الحشر: ١.

٣. الحشر: ٢٤.

٤. الصف: ١.

٥. الجمعة: ١.

﴿يُسَبِّحُ للهِ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ لَهُ المُلْكُ وَلَهُ الحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.[1]

على أنّ أشد آية صراحة في هذا الشأن هو قوله تعالى:

﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾.[2]

والجدير بالذكر أنّ هذه الآية تحمل في ذيلها دليل ما ادّعيناه وهو قوله:

﴿وَلٰكِنْ لاٰ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾.[3]

وهي عبارة تكشف عن أنّ التسبيح العام أمر واقع وكائن، ولكن البشر لا يفقه ذلك.

٢. وربّما تحدّث القرآن عن تسبيح الملائكة بالصراحة تارة، وبالكناية تارة أُخرى، إذ يقول:

﴿وَالمَلاٰئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾.[4]

وقد ورد الإخبار بتسبيح الملائكة في آيات أُخرى غير هذه الآية أيضاً، وهي:

﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾.[5]

---

١. التغابن: ١.

٢ و ٣. الإسراء: ٤٤.

٤. الشورى: ٥.

٥. الأعراف: ٢٠٦.

﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَٱلْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾. [١]

﴿وَلَهُ مَنْ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلاَ يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ ٱللَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ﴾. [٢]

﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾. [٣]

﴿فَإِنْ ٱسْتَكْبَرُوا فَٱلَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِٱللَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لا يَسْئَمُونَ﴾. [٤]

﴿وَتَرَىٰ ٱلمَلاَئِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾. [٥]

٣. وربما ذكر القرآن ـ بعد الاخبار عن عموم التسبيح ـ تسبيح الطير إذ يقول:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾. [٦]

إنّ الإمعان في هذه الآية يفيد أنّ القرآن الكريم ينسب «العلم والوعي» إلى الفريق المسبِّح، ويصرّح بأنّ كل واحد من هذه الموجودات يعلم تسبيح نفسه بمعنى أنّ ما يقع منها من تسبيح يقع عن وعي وشعور بذلك، إذ يقول:

﴿كُلٌّ (أي كل واحد من الموجودات العاقلة والطير) قَدْ عَلِمَ صَلاَتَهُ

---

١. الرعد: ١٣.
٢. الأنبياء: ١٩ ـ ٢٠.
٣. غافر: ٧.
٤. فصلت: ٣٨.
٥. الزمر: ٧٥.
٦. النور: ٤١.

وَتَسْبِيحَهُ﴾.

وقد ورد تسبيح الطير في آيات أُخرى، وهي:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ [1]﴾.[2]

﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ (من الجبال والطير) لَهُ أَوَّابٌ﴾.[3]

٤. وفي آيات أُخرى صرح القرآن الكريم بتسبيـح الجبال في أوقات خاصة معينة، إذ يقول:

﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ﴾.[4]

وقد جاء تسبيح الجبال في آيات غير هذه الآية أيضاً، وهي:

﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ﴾.[5]

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ﴾.[6]

٥. وتحدث القرآن عن تسبيح الرعد، فقال:

﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾.[7]

---

١. عطف على محل الجبال، أي ودعونا الطير لتسبّح معه.

٢. سبأ: ١٠.

٣. ص: ١٨ و ١٩.

٤. ص: ١٨.

٥. الأنبياء: ٧٩.

٦. سبأ: ١٠.

٧. الرعد: ١٣.

والآن يجب أن نعرف ماذا يعني التسبيح؟

التسبيح لغة يعني التنزيه عن النقائص والمعايب.

فعندما ينزّه شخص أحداً عن النقائص والمعايب يقال: سبحه، وقدسه.

إذن فينطوي التسبيح على معنى التقديس والتنزيه، وأي تفسير للتسبيح لا يكون حاكياً عن تنزيه الله، وتقديسه من النقائص والعيوب لا يمكن أن يكون تفسيراً صحيحاً ومقبولاً.

○ آراء المفسرين في تسبيح الكائنات

إنّ بعض المفسرين ـ وإن قال بأنّ المراد من لفظة (ما) في قوله تعالى: ﴿مَا فِي ٱلسَّمٰوَاتِ﴾ هو الموجودات العاقلة المدركة الشاعرة كالإنسان والملائكة التي تقدّس الباري، وتنزّهه بكامل شعورها وإدراكها ووعيها ـ ولكن كثيراً من المفسرين لم يرتضوا هذا الرأي وقالوا: بأنّ المقصود من (ما) هو مطلق الموجودات (عاقلة وغير عاقلة، مدركة وغير مدركة) وظاهر الآية يؤيد هذا الرأي، إذ أنّ لفظة (ما) تستعمل عادة في مطلق الموجودات على عكس (من) التي تطلق ـ في الأغلب ـ على أصحاب العقل والإدراك.

أضف إلى ذلك أنّ الآية الدالة على سجود الموجودات غير العاقلة لا تختص بالآيات التي وردت فيها لفظة (ما)، بل كان هناك لفيف من الآيات ذكر فيها تسبيح الطير والجبال والرعد.

وعلى ذلك فالتوجيه المزبور لو صح لتم في القسم الأوّل من الآيات لا في القسم الثاني.

وقد ذكر فريق من المفسرين تـوجيهات مختلفة للتسبيح، ولكن أكثرها وإن كانت صحيحة غير أنّها لا ترتبط بـالمعنى الحقيقي للتسبيح، وسوف نشير فيما يلي إلى جملة من هذه الآراء.

○ النظرية الأُولى [١]

قال أصحاب هذه النظرية : إنّ المراد من التسبيح هو «التسبيح التكويني» بمعنى أنّ وجود كل موجود حادث يشهد ـ بحدوثه ـ أنّ له صانعاً خالقاً حتى أنّ وجود المادي الملحد المنكر لله بلسانه، هو أيضاً، يشهد بوجود الخالق الصانع.

بيد أنّ هذا الرأي ـ رغم صحته واستقامته في حد نفسه ـ لا يمكن أن يكون تفسيراً صحيحاً ومقبولاً للتسبيح، لما قلناه من انطواء التسبيح على معنى (التنزيه) والتقديس من العيوب والنقائص، ولا ربط لدلالة الموجودات على وجود خالق لها بمسألة «التنزيه» و «التقديس» عن العيب والنقص والشريك.

○ النظرية الثانية

وتقول هـذه النظرية : إنّ المقصـود من التسبيـح هو «الخضوع التكـويني» الذي يبديه كل واحد من الموجودات الكونية تجاه مشيئة الله وأمره، إذ نحن نلمس بالوجدان كيـف يخضع كل الوجود بلا استثناء أمـام الإرادة الإلهية، سواء أكان في تقبل الوجود، أم في اتّباع السنن الطبيعية التي قررها وأرساها الله في عالم الكون.

---

١. هذه النظرية إجمال ما سيوافيك في النظرية الثالثة، ولعل مراد من فسر التسبيح بها في هذه النظرية، هو ما سيأتي في ثالثتها من أنّ العالم كما يدل على وجود خـالقه يدل على صفاته من توحيده وعلمه و ... وعلى ذلك تتحد النظريتان.

فهذه الطاعة المطلقة أزاء تلك الإرادة الإلهيــة العليا، وهذا الانصياع لتلكم السنن الإلهية هو «تسبيح الموجودات» ليس غير .

ثم يستـدل أصحاب هـذا الرأي على تسليـم جميع الموجـودات تجاه الإرادة الإلهية النافذة بآيات، مثل قوله تعالى:

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[1].

وبنـاء على هذه النظـريـة فإنّ جميـع الآيات التـي نسـب فيها «السجـود» والخضوع إلى كل ما في السماوات والأرض، يمكن أن تكون مؤيدة للرأي المذكور .

ولكنّنـا نتصور أنّ هـذا الـرأي غير صحيح هـو أيضـاً، ذلـك لأنّ مسألـة «خضوع» الوجود بأسره وبكل أجزائه، وتسليمـه للسنن والقوانين الإلهية لا يرتبط بمسألـة تنزيـه الله، وتقديسـه تعالى مـن العيب والنقـص والشرك، وينبغي أن لا نخلط بين هذين الموضوعين، وإن كان كل منهما صحيحاً وصائباً في حد ذاته.

○ النظرية الثالثة

ذهـب كثير من المفسريـن إلى تفسير تسبيح عمـوم الموجودات على النحـو الآتي ، إذ قالوا:

إنّ النظام العجيـب المستخدم في تكـوين كل واحـد من هـذه الموجودات والدقة المتناهية في هذا النظام دليل على «قدرة» عليا و «حكمة» و «علم» مطلقين لصانعها وخالقها.

---

١. فصلت: ١١.

فالكيان المعقّد والعجيب لكل واحد من هذه الموجودات، والمليء بالأسرار كما يشهد بصدق وجلاء على صانع لها، كذلك يشهد ـ بلسان التكوين ـ على خالق واحد، عالم وقدير وحكيم، وعلى الجملة على «علم» ذلك الصانع و«حكمته» و «قدرته» وخلوّه عن أي نوع من الجهل والعجز والعي، بل يكفي في التسبيح دلالتها على صفاته الكمالية فقط، الملازم لدفع الصفات السلبية ولا يجب أن يكون بصورة سلب النقائص ابتداء.

ففي مجال تنزيه الله عن «الشريك» مثلاً، تأتي شهادة هذه الموجودات على النحو الآتي:

إنّ النظام الواحد الذي يسود في الذرة والمجرّة على السواء يشهد بأنّ الكون بأسره وجد بإرادة خالق وصنع صانع واحد دون أن تكون لأي خالق آخر مشاركة في هذا الخلق والصنع، وأنّ وحدة النظام دليل على وحدة المنظم وعدم الشريك له سبحانه.

وكذا إنّ سيادة نظام موحد على مجموع أجزاء الكون كما تفيد أنّ ثمة «منظماً واحداً» يحكم هذا العالم، كذلك تكشف الأسرار الدقيقة، والتقدير المتقن عن «علم» صانعها و «حكمته» و «قدرته» الملازم لتنزّهه عن الجهل واللعب والعجز[1]، وقد مر أنّه يكفي في التسبيح دلالة الشيء على كمال المؤثر الملازم

---

١. هذا مضافاً إلى أنّ هذه النظرية تفصيل لما أجمل في النظرية الأُولى، فإنّ القائل بالنظرية الأُولى أجمل القول واكتفى بالقول بأنّ كل موجود حادث يدل على وجود محدثه، لكن القائل بالنظرية الثالثة بسط الكلام وأفاد بأنّ وجود كل حادث كما يدل بحدوثه على وجود محدثه، كذلك يدل بصفاته (أعني: النظام السائد فيه) على صفات موجده من العلم والقدرة والحكمة، وخلوّه عن العجز والجهل والعبث.

ولأجل هذا قلنا إنّ النظرية الثالثة تفصيل لما جاء في الأُولى.

لدفع العيب عنه ولا يلزم أن يدل على تنزيهه من الجهل مطابقة.

ولنا على هـذا الرأي الذي اعتمـد عليه كثير مـن المفسرين ملاحظـات من عدة جهات:

١. إذا كان هذا هو مقصوده سبحانه من تسبيح عموم الموجودات، فهو ممّا يدركه ويفقهه جميع الناس أو أكثرهم، ولا معنى لأن يقول القرآن في سورة الإسراء الآية ٤٤: **﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾**.

وقد اضطر البعـض إلى إصلاح هذه النظريـة بتفسير جملة **﴿لا تفقهون﴾** بـأنّها بمعنى عـدم الانتباه والالتفـات، وإنّ أكثـر الناس غير منتبهينَ إلى تسبيـح الموجودات، أمّا لانغماسهم في المادية، أو لأجل كون دلالة الموجودات على «تنزيه» الله عظيمة جداً بحيث لا يمكن للبشر أن يقف على مداها.

ولكن لا يخفى انّ هـذا التوجيه خلاف ظـاهر الآية ، ولو صـح ما فسروا به جملة **﴿لا تفقهون﴾** للزم أن يقـول «ولكنكم إذا لاحظتم تفقهـون» أو ما ينـاسب ذلك مع ما نعرف من الدقـة في التعبير القرآني ، لا أن يسلب عنهم العلم والفهم بتاتاً.

هب أنّ أكثر الناس غير واقفين على دقة الخلقـة وأسرارها والروابط السائدة على المخلوقات غير أنّ ذلك لا يصحـح سلب العلم عن الناس عامـة، جاهلهم وعالمهـم، ولا سيما في هذا العصر الذي ظهـرت فيه البواطـن والأسرار واكتشفت الحقائق.

٢. إذا كان تسبيح الموجـودات بالمعنى المذكور في هذه النظـرية ، (أي أنّنا يمكن أن نـدرك من التدبّر في خلقـة الأشياء نزاهة خـالقها وصانعها مـن الجهل

والعجز) فلماذا وصف القرآن بعض الحيوانات كالطير بإدراكها لتسبيحها وتنزيهها لربها وكونها تعلم بحقيقة تسبيحها إذ قال:

﴿كُلّ (أي كل من في السماوات والأرض والطير) قَدْ عَلِمَ صَلاَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾. (١)

وبتعبير أوضح: لماذا نسب القرآن الكريم «العلم» إلى الطير بشكل صريح في حين أنّ مقتضى هذه النظرية هو أنّها لا تعلم بتسبيح نفسها، ولا تشعر ولا تدرك ذلك، بل نحن فقط نشعر ونعلم بتسبيحها التكويني من التدبّر في خلقتها ودقة صنعتها دون أن تشعر هي نفسها بذلك.

اللّهم إلاّ أن يخصص العلم ــ بحكم ظاهر الآية ـ بالموجودات العاقلة للفظة ﴿من في السمٰوات والأرض﴾ وخصوص الطير .

٣. إذا كان المقصود من تسبيح الكائنات هو ما جاء في هذه النظرية لما كان لهذا التسبيح وقت خاص، وزمان معين.

بل هو (أي التسبيح بلسان التكوين) حقيقة ملازمة للكائنات في كل وقت وآن، بحيث يدركها البشر أنّى تدبّر في خلقتها، وأنّى تفكّر في تكوينها، وتمعّن في صنعها، في حين أنّ القرآن الكريم يحدّد زمن «تسبيح الجبال» بأوقات خاصة من طرفي النهار بكرة وأصيلاً، إذ يقول في سورة (ص الآية ١٨):

﴿يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِشْرَاقِ﴾. (٢)

---

١. النور: ٤١.

٢. إلاّ أن يكون «العشي والإشراق» كنايتين عن مداومة التسبيح طول الليل والنهار، وعند ذلك لا يصلح هذا الوجه للاستدلال.

نعم يمكن أن يقال: إنّ تحديد تسبيحها بالعشي والإشراق، لأجل أنّ تسبيح داود كان محدّداً بهذين الوقتين وكانت الجبال يسبحنّ معه، ولأجل تلك التبعية صار تسبيح الجبال محدّداً بها.

ولكن ذلك لا يضر بالمقصود، إذ هو حاك عن سريان شعور مرموز إليها بحيث تدرك تسبيح ولي الله سبحانه في أوقات خاصة فتنطلق تسبح معه كما هو صريح الآية.

واحتمال أنّ تسبيح الجبال كتكلّم شجرة موسى، وأنّ التسبيح إذا صدر من عباد الله الصالحين، تتجاوب معه الجبال بصورة خارقة كتكلم الشجرة بأمره، ولأجل ذلك صح اسناد التسبيح إلى الجبال، احتمال لا يمكن الركون إليه في تفسير الآية إلاّ بشاهد من نفسها أو خارجها والظاهر هو المتبع ما لم يذدنا عنه البرهان.

على أساس هذه الملاحظات ـ بالرغم من صحة نظرية التسبيح التكويني في كل موجود في حد ذاتها ـ لا يمكن حمل «آيات التسبيح الكوني» عليها والقول بأنّها ناظرة إلى هذا المعنى.

○ النظرية الرابعة

وهذه النظرية هي للفيلسوف الإسلامي الجليل المرحوم «صدر المتألّهين» صاحب الآراء الجليلة في الإلهيات، وما وراء الطبيعة، وأحد كبار المؤسّسين

لأصول الفلسفة الإسلامية، المحقّقين النادرين [١].

يقول هذا الفيلسوف الإسلامي ما توضيحه:

إنّ الكون بجميع أجزائه يسبح لله ويحمده ويثني عليه تعالى عن شعور وإدراك.

فلكل موجود من هذه الموجودات نصيب من الشعور والإدراك بقدر ما يملك من الوجود من نصيب .

وعلى هذا الشعور تسبّح الموجودات كلّها، خالقها، وبارئها، وربها سبحانه وتنزّهه عن كل نقص وعيب.

ثم يقول:

إنّ العلم والشعور والإدراك كل ذلك متحقّق في جميع مراتب الوجود، ابتداء من «واجب الوجود» إلى النباتات والجمادات، وأنّ لكل موجود يتحلّى بالوجود سهماً من الصفات العامة كالعلم والشعور والحياة و .. و .. ولا يخلو موجود من ذلك أبداً، غاية ما في الأمر أنّ هذه الصفات قد تخفى علينا ـ بعض الأحيان ـ لضعفها وضآلتها.

على أنّ موجودات الكون كلّما ابتعدت عن المادة والمادية، واقتربت إلى التجرد ، أو صارت مجردة بالفعل ازدادات فيها هذه الصفات قوة وشدة ووضوحاً

---

١ . ولد عام ٩٧٩ هـ في شيراز من بلاد إيران، و توفّي عام ١٠٥٠ هـ في طريق الحج في البصرة.
لقد أنشأ المرحوم السيد حسين البروجردي في تاريخ وفاته قوله ـ كما في كتابه نخبة المقال ـ :

ثم ابن إبراهيم صدر الأجل ... في سفر الحج «مريضاً» ارتحل
قدوة أهل العلم والصفاء ... يروي عن الداماد والبهائي

بينما كلما ازدادت اقتراباً من المادةوالمادية، وتعمقت فيها، ضعفت فيها هذه الصفات، و ضؤلت حتى تكاد تغيب فيها بالمرة، كأنّها تغدو خلوة من العلم والشعور والإدراك ولكنّها ليست كذلك (أي أنّها ليست خلوة من العلم والشعور والإدراك) ـ كما نتوهم ـ إنّما بلغ فيها ذلك من الضعف، والضآلة بحيث لا يمكن إدراكها بسهولة وسرعة [1].

ثم إنّ صاحب هذه النظرية أثبتها عن طريق الأدلة والبراهين الفلسفية، والمكاشفات النفسانية.

على أنّه خطا خطوة أكبر، إذ قال: انّ ما يقوله القرآن بأنّ البشر لا يفقه تسبيح الموجودات، ناظر إلى أغلب الناس، لأنّ أغلبهم لا يفقهون هذا التسبيح، ولا يمنع ذلك من أن يفقهه بعض العارفين الذين ارتبطت أرواحهم بحقائق الموجودات، فلمسوا تسبيح الكائنات عامة، بعين القلب، واطّلعوا على تقديسها لله سبحانه، وانقيادها لمشيئته، وخضوعها له.

أجل أنّ القلوب الخالية من الوساوس الشيطانية، الطاهرة من العلائق المادية التي صارت محلاً للنور الإلهي ومحطّاً للفيوض الربانية، ومهبطاً للبركات المعنوية قادرة على «مشاهدة» هذه الحقائق العليا، مشاهدة وجدانية، وإدراكها إدراكاً قلبياً لا يتطرق إليه شك، وماذا يمنع من ذلك يا ترى؟

***

وبعد أن وصل البحث إلى هذه النقطة يلزم أن نحاول الوصول إلى هذه الحقيقة القرآنية، بالتدبّر في آياتها التي تنسب الشعور والعلم إلى عموم

---

١. راجع الأسفار: ١/ ١٨ و ٦/ ١٣٩ ـ ١٤٠، الطبعة الجديدة.

الموجودات، لأنّ القرآن إذا نسب «التسبيح والحمد» إلى عمومها، فهو في نفس الوقت يصف كل ذرات العالم بأنّها شاعرة، ومدركة، وسامعة.

فإذا وضعنا هاتين الطائفتين من الآيات إلى جانب بعض، ثبتت لنا صحة النظرية التي ذهب إليها «صدر المتألّهين».

وإليك ـ فيما يأتي ـ الآيات الدالة على سريان الشعور، والعلم في عامة الموجودات بدءاً من الذرة وانتهاء بالمجرة، مع ما يمكن استنباطه واستفادته من هذه الآيات.

○ سريان الشعور في عموم الموجودات

ويمكن إثبات هذا الادّعاء عن طريقين:

أوّلاً: عن طريق الآيات التي تشهد على وجود الشعور، وسريانه في جميع موجودات هذا العالم، أحيائها، وغير أحيائها.

ثانياً: عن طريق البراهين والدلائل العقلية التي تثبت وجود الشعور في كل ذرات الكون.

وإليك الطريق الأوّل: ويتألف من آيات متعددة هي:

١. يشهد القرآن ـ بصراحة ووضوح ـ على أنّ النمل تتمتع بشعور خاص، لأنّها عندما مر على واديها سليمان وجنوده راحت نملة تخاطب بني نوعها وتحثّها على الدخول في بيوتها لئلاّ يسحقها سليمان وجنوده، كما يحدثنا القرآن إذ يقول:

﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ﴾. [١]

---

١. النمل: ١٨.

وكان هذا النـداء التطميني (أو التحذيري) من تلك النملـة، نداء حقيقياً، واقعياً، ولا يمكـن أن نحمله على معنى مجازي، ونـدعي بأنّ مـا قالته النملـة كان بلسان «الحال»، وذلك لأنّ سليمان تبسّم على أثر سماعه ذلك النداء، ودعا ربّه أن يوفقه للشكر على ما وهبه وأنعم عليه وعلى والديه، إذ يقول القرآن:

﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِنْ قَوْلِهَا[١] وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ﴾.[٢]

٢. انّ في القـرآن قصة عـن الهدهد تكشـف عـن شعور خـاص لدى هـذا الطائر، بحيث يمكن للهدهد أن يميز بـواسطته: الموحد عن المشرك وبحيث كان سليمان يبعثه في إنجاز مهام معينة تحتاج إلى الشعور وتتطلب العلم والفهم.

وإليك هذه القصة بلسان القرآن نفسه:

﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَالِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ * لأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ * فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لا يَهْتَدُونَ * أَلاَّ يَسْجُدُوا للهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ * اللهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ

---

١. إنّ في لفظة «قولها» دلالة على أنّ نداءها لم يكن بلسان الحال، بل كان بالكلام والقول الذي ينطلق من شعور و ادراك.

٢. النمل: ١٩.

مِنَ ٱلْكَاذِبِينَ * ٱذْهَب بِكِتَابِي هَـٰذا فَأَلْقِهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنْظُرْ مَاذَا يَرجِعُونَ﴾.[١]

ألا يدل فعل هذا الطائر ـ العجيب ـ الذي يدرك كل الأُمور الدقيقة، ويخبر عنها بدقة وأمانة، ويمتثل لأُوامر سيده سليمان على أحسن وجه.

أقول: ألا يدل كل هذا على أنّ هذا الطائر يتمتع بشعور خاص وإدراك مخصوص هو الذي أهّله لتحمّل تلك المسؤولية الكبيرة الدقيقة؟

٣. يعد القرآن من مفاخر سليمان: علمه بمنطق الطير،وهذا يكشف عن وجود منطق خاص للطير كاشف عن شعوره بما يقول، إذ قال:

﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾ .[٢]

كما أنّ القرآن يخبرنا بأنّ سليمان ألّف جيشاً ضخماً من الإنسان والجن والطير، وكانت جميعها تحت أمره، ورهن إرادته، وإشارته:

﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلإِنْسِ وَٱلطَّيْرِ﴾.[٣]

وهكذا يستفاد من مجموع هذه الآيات أنّ الطيور والنمل تتمتع بنوع خاص من الوعي والشعور، وأنّه لو أُتيح للإنسان أن يحكم على الكون كله، لاستطاع أن يتحدث معها ويعرف حديثها، وأن يستفيد منها في إرساء النظام التوحيدي وتقوية دعائمه، وتحطيم مظاهر الشرك والوثنية وتقويض قواعدها، كما استفاد سليمان من الهدهد ذلك الأمر، والظاهر أنّه لا خصوصية للمورد.

---

١. النمل: ١٩ ـ ٢٨.

٢. النمل: ١٦.

٣. النمل: ١٧.

○ سريان الشعور في الجمادات

تحدّثت الآيات القرآنية عن هذه الحقيقة بنحو ما، وراحت تنسب أفعالاً إلى (الجمادات) تقترن بالشعور وتثبت الإدراك لها.

فالقرآن الكريم يرى أنّ سقوط بعض الصخور من نقطة ما إنّما هو نتيجة خوفها من الله وخشيتها منه تعالى إذ يقول:

﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللهِ﴾.[1]

نعم ربما يحتمل أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وإِنَّ مِنها (مِنَ ٱلْحِجَارَةِ) لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللهِ . . . ﴾ هو التعبير عن شدّة قسوة قلوب اليهود، بشهادة أنّ من الحجارة ما تتفجّر منه الأنهار، دون قلوبهم، وانّ من الحجارة ما يهبط من خشية الله دونها، وعند ذاك لا تصلح الآية للاستدلال على سريان الشعور في الموجودات عامّة.

غير انّ هذا الاحتمال لا يضر بما ذهبنا إليه، فإنّ التعبير عن شدّة قسوة قلوبهم يجتمع مع دلالة الآية على سريان الشعور في عامّة الموجودات، فإنّ الآية أثبتت للحجارة صفتين: التفجّر، والهبوط من خشية الله.

فكما أنّ التفجّر أمر حقيقي لها، فكذلك الهبوط من خشية الله أمر حقيقي لها، ومع ذلك تدلّ على شدّة قسوة قلوبهم.

وفي آية أُخرى يخبر القرآن الكريم عن قضية عرض الأمانة على السماوات والأرض والجبال، وامتناع هذه الأشياء عن حملها خشية و إشفاقاً فيقول:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا

---

١. البقرة: ٧٤.

﴿وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾ . [١]

غير أنّ طائفة من المفسرين فسّروا هذه الآية ونظائرها بالمعاني المجازية، وبأنّ كل هذا الذي يخبر عنه القرآن تم بلسان الحال، بمعنى أنّها أبين وأشفقن عن تحمّل الأمانة المعروضة عليها، بلسان حالها، لا بلسان مقالها الكاشف عن الشعور في حين أنّ هذا التفسير والحمل ضرب من اتخاذ المواقف قبل البحث والدرس وهو أمر لا مبرر له، إذ لا دليل على حمل مثل هذه الآيات على غير ظاهرها، وتأويل هذه الحقيقة ـ التي يتحدّث عنها القرآن بصراحة ـ بمعان مجازية، ومحامل لم يقم عليها دليل.

على أنّ عدم توصل العلم إلى هذه الحقيقة، أعني: وجود الشعور عند عامّة الموجودات لا يكون دليلاً ـ أبداً ـ على عدم وجود هذا الشعور عند هذه الكائنات، لأنّ وظيفة العلم إنّما هي الإثبات فقط، وليس للعلم حق «النفي» والسلب، والإنكار .

إنّ العلم لم يبلغ تلك المرحلة من المعرفة، والإحاطة بحقائق الكون، إحاطة يمكنه معها أن ينكر ما لا يعرف وجوده أو عدمه [٢].

وفي موضع آخر يقول القرآن في هذا الصدد :

---

١. الأحزاب: ٧٢.

٢. وهذه إحدى الفروق بين العلم والفلسفة فإنّ للثانية حق النفي والإثبات وليس للأوّل ذلك الحق، لأنّ الوسائل التي يتوسل بها العلم للتحقيق أقصر من أن يتوسل بها إلى الإحاطة بجميع الموجودات ، وهذا بخلاف الفلسفة فإنّها تجعل صفحة الوجود مسرحاً لنقاشها ونفيها، وإثباتها وللبحث عن الفرق الكامل بين العلم والفلسفة موضع آخر .

﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾.[1]

ولا ريب أنّنا لو تجرّدنا عن آرائنا الشخصية حول الآيات القرآنية ، لوجب علينا أن نقول: إنّ هذه الجبال لابدّ أنّها تنطوي على قابلية الخشوع والتصدّع لكي يصح أن يتوجه إليها الخطاب الإلهي القرآني .

إذ ليس من المعقول أن ينسب القرآن الكريم ـ وليس من شأنه المبالغة الكاذبة ـ هذا النوع من الحالة (أي حالة الخشوع) إلى ما لا يكون قابلاً لها.

وربّما يحتمل أنّ الآية كناية عن عظمة القرآن وجلالة قدره، بدليل انّه لو أنزله الله على جبل لخشع وتصدّع، ولا يستلزم هذا إثبات قابلية الشعور في الجبال.

غير انّ الإجابة على هذا الاحتمال واضحة جداً، فإنّ هذا التفسير مبني على ما سلّم به القائل مسبقاً من أنّه لا شعور في الجبال، ولذلك عاد ففسر الآية على ما بنى عليه.

ولو تخلّى عن هذه الفكرة ـ كما قلناه آنفاً ـ ودرس الآية بدون فكرة سابقة لوقف على أنّ الآية مع دلالتها على عظمة القرآن تدل أيضاً على وجود شعور في الجبال، وقابلية للخضوع والخشوع الحقيقيين لديها.

وليست دلالة الآية على عظمة القرآن مانعة عن دلالتها على الأمر الثاني.

ويستفاد وجود مثل هذا الشعور والوعي في الجبال من بعض الآيات الأُخرى عندما تقول:

﴿وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ﴾.[2]

---

١. الحشر: ٢١.

٢. إبراهيم: ٤٦.

وكقوله تعالى:

﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا﴾ (١).

فإذا لم تكن في «الجبال» تلك القابلية وذلك الوعي لما يدور خارجها لما صحت هذه التوصيفات والنسب، ولوجب حينئذ أن نفترض لهذه الآيات «معاني مجازية» من قبيل المبالغة، والتمثيل تماماً كما ذهب إليها بعض المفسرين حيث ارتكبوا حملها على التجوز والتمثيل.

نعم يمكن أن تكون الآية وسابقتها ناظرتين إلى أمر آخر وهو: أنّ عظم مكرهم بلغ إلى حد يمكن أن تنقلع به الجبال وتنشق السماء والأرض، والإزالة والانشقاق أثر المكر لا أن تزول وتنشق بتأثر ناشئ عن إدراك وشعور لديها.

فمكرهم أو قولهم بأنّ الله اتخذ ولداً قد بلغ من التأثير السيّء إلى حد الآلة الهدامة.

على أنّ الآيات المرتبطة بيوم القيامة تكشف النقاب عن وجود هذا الوعي والشعور ـ فضلاً عن إمكانه ـ حيث إنّها تخبرنا عن تكلّم الأيدي والأرجل والجلود وشهادتها على الإنسان في ذلك اليوم الرهيب بأمر الله، فإذا بها تشهد على العصاة بكل ما فعلوا من أفاعيل، وآثام، بدقة متناهية.

وإليك هذه الآيات:

﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٢).

﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا

١. مريم: ٩٠.
٢. النور: ٢٤.

يَكْسِبُونَ﴾.(١)

﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ ٱللهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ * حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا ٱللهُ ٱلَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.(٢)

نعم الآية واردة في شهادة الجلود يوم القيامة و الاستدلال بها على إمكانية وجود الشعور في جلود الإنسان هنا في الدنيا يحتاج إلى لطافة ذوق فإنّ النشأة الأُخروية ليست مباينة للنشأة الدنيوية.

ثم إنّ القرآن يشهد ــ بصراحة تامة ـ في آيات أُخرى بأنّ الارض تتحدث بأمر الله وتخبر عما وقع على ظهرها إذ يقول:

﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ (أي الأرض) أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾.(٣)

كما أنّ القرآن الكريم يخبرنا عن طاعة « السماوات والأرض » الكاشفة عن وجود مثل هذا الوعي فيها إذ يقول:

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ إِلَى ٱلسَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾.(٤) (٥)

---

١. يس: ٦٥.
٢. فصلت: ١٩ ـ ٢١.
٣. الزلزلة: ٤ ـ ٥.
٤. فصلت: ١١.
٥. والخطاب إلى السماء والأرض باعتبار أنّ الخطاب توجّه إليهما بعد إيجاد مادتهما الأُولى بشهاد قوله سبحانه: ﴿وهي دخان﴾ فلا يمكن قياس تلك الآية بالآيات التي ورد فيها لفظ كن، فإنّ الخطاب هناك تكويني لغرض الإيجاد، دون المقام.

هذه الآيات ونظائرها تفيد ـ حسب نظر من يتخلّى عن آرائه الشخصية عند فهم مقاصد القرآن ـ سريان الشعور والفهم في جميع أجزاء هذا العالم، وذراته.

أمّا كيف وماذا تكون حقيقة هذا الشعور والفهم والوعي، وما هو مستواها وحجمها فذلك ما ليس بواضح ولا معلوم لنا، بيد أنّ هذا الجهل لا يمكن أن يكون سبباً للإنكار فما أكثرها من حقائق في هذا الوجود لا يعرفها البشر المحدود الرؤية والتفكير.

ومما يجدر بالذكر أنّ الأدعية الإسلامية قد أشارت إلى هذا الموضوع، نذكر من باب المثال بعض النماذج:

«تسبّح لك الدواب في مراعيها والسباع في فلواتها، والطير في وكورها، وتسبح لك البحار بأمواجها والحيتان في مياهها». [1]

كما أنّنا نقرأ في «الصحيفة السجادية» نظير هذا حيث يخاطب الإمام السجاد «الهلال» عند رؤيته، إذ يقول عليه السلام :

«أيّها الخلق المطيع الدائب السريع المتردّد في منازل التقدير، المتصرّف في فلك التدبير ... ». [2]

بعد ملاحظة هذه الآيات والروايات الكاشفة عن سريان الشعور والفهم في كل الموجودات يتعيّن علينا أن نختار نظرية المرحوم صدر المتألّهين التي فسر فيها التسبيح المذكور في مورد الكائنات عامة، بالتسبيح «الحقيقي الواقعي» بمعنى أنّ

---

١. راجع كتب الأدعية.
٢. الصحيفة السجادية: الدعاء: ٤٣.

الموجودات تسبّح لله، عن شعور وإدراك لا بلسان «الحال» والتكوين كما ذهبت إليه النظريات الأُخرى.

○ البرهان العقلي على هذا الرأي

ويمكن إثبات هذا الرأي بالدليل العقلي، وأُصول «الحكمة المتعالية»[١] وخلاصة ذلك هي: أنّ الوجود ـ في كل مراتبه ـ ملازم للشعور والعلم والوعي، وكل شيء نال حظاً من الوجود، فإنّه يتمتع بالوعي والعلم والشعور بقدر ما نال من الوجود.

ويتألّف الدليل الفلسفي لهذا الادّعاء من مقدمتين ونتيجة:

١. انّ ما هو أصيل في الكون، ومصدر لجميع الآثار والكمالات هو: «الوجود».

فهو منبع كل فيض معنوي ومادي وهو منشأ كل علم وقدرة وكل إدراك وحياة.

فكل ذلك ناشئ من وجود الأشياء، بحيث لو انتفى الوجود من البين، لتوقّفت جميع الحركات وسكنت جميع النشاطات وانعدمت كل الفيوض وآل كل ذلك إلى العدم.

٢. ليس للوجود ـ في كل مراحله من واجب وممكن ومجرد ومادي وعرض وجوهر ـ إلاّ حقيقة واحدة لا أكثر.

وحقيقة الوجود وان لم تكن واضحة لنا ولكننا يمكننا أن نتعرف عليها

---

١. هذه اللفظة تشير إلى مدرسة شيخ المتألّهين صدر الدين الشيرازي ـ رحمه الله ـ.

بسلسلة من المفاهيم الذهنية ونقول:

إنّ الوجود هو الذي يطرد العدم وتفيض العينية والتحقّق منه للأشياء.

وبعبارة أُخرى: ليست للوجود ـ من أشرفه إلى أخسّه، من واجبه إلى ممكنه ـ إلاّ حقيقة واحدة، تتفاوت في الشدة والضعف حسب تفاوت مراتبه ودرجاته وليست الشدة إلاّ نفس الوجود، لا أمراً منضماً إليه وليس الضعف إلاّ محدودية الوجود.

فللوجود ـ في جميع مراتبه ـ حقيقة واحدة، ونشير إلى تلك الحقيقة الواحدة بأنّها «طاردة للعدم» أو كونها نفس العينية الخارجية، وإن كانت لتلك الحقيقة مراتب مختلفة من الشدة والضعف لكن الاشتداد ليس إلاّ نفس الوجود لا أمراً زائداً عليه، كما أنّ الضعف ليس إلاّ محدوديته، لا أمراً ينضم إليه.

فإذا اعتبرنا الوجود منبعاً للكمالات، وأنّه ليس له إلاّ حقيقة واحدة لا أكثر وجب أن نستنتج من تلك المقدمات هذه النتيجة وهي: إذا كان الوجود في مرتبة خاصة من مراتبه ـ كوجود الحيوانات ـ ذا أثر، وهو العلم والشعور فلابد أن يكون هذا الأثر سارياً في كل المراتب بنسبة ما فيها من الوجود.

وغير هذه الحالة يجب إمّا أن لا يكون الوجود منشأ للكمالات ومنبعاً للآثار وإمّا أن نتصور للوجود حقائق متباينة، أي أن نعتبر حقيقته في مرتبة الحيوانات متغايرة عما هي في مرتبة النباتات والجمادات.

إذ ليس من المعقول أن يكون لحقيقة واحدة أثر معين في مرتبة دون مرتبة أُخرى منها.

وبتعبير آخر إذا كان الوجود ذا حقائق متباينة جاز أن يكون ذا أثر معين في

مورد ما بينها يكون فاقداً لذلك الأثر في مورد آخر .

ولكن إذا كانت للوجود حقيقة واحدة، ولم تختلف مصاديقها إلاّ في الشدة والضعف فحينئذ لا معنى لأن يكون الوجود ذا أثر في مرحلة بينها يكون فاقداً لذلك الأثر في مرحلة أُخرى.

هذه هي خلاصة البرهان الفلسفي الذي تحدث عنه المرحوم صدر المتألّهين في مواضع مختلفة من كتبه.

على أنّ ظواهر الآيات القرآنية تؤيد هذه الحقيقة إذ تقول: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾.[1]

○ سريان الشعور والعلم الحديث

من حسن الحظ أنّ العلوم الحديثة ـ اليوم ـ أثبتت بفضل جهود المحققين والباحثين: «وجود الوعي والعلم» في عالم النبات إلى درجة أنّ علماء روس اعتقدوا بأنّ للنبات أعصاباً على غرار الإنسان ، وأنّها تصرخ وتظهر من نفسها ردود فعل معينة.

وإليك ما نشرته صحيفة اطلاعات في هذا الصدد :

«كشفت إذاعة موسكو عن نتائج جديدة لتحقيقات علماء روس في عالم النبات حيث قالت: بأنّ العلماء توصلوا مؤخراً إلى أنّ للنباتات أجهزة عصبية شبيهة بالأجهزة في الحيوانات.

ولقد توصل العلماء إلى هذه الحقيقة بعد أن علّقوا أجهزة سمع وبث

---

١. الإسراء: ٤٤.

الكترونية دقيقـة على ساق نبـات القرع ثم لاحظـوا ـ بوضـوح ـ ظهـور ردود فعل غريبة على ساق النبات المذكور عندما راحوا يقطعون بعض جذوره!!

وفي الـوقـت ذاتـه كـانـت قـد أُجـريـت اختبـارات مشـابهة في المختبر الفسيولوجي للنبات بأكاديمية العلوم الزراعية أفرزت نتائج مشابهة أيضاً!

ففي هذه الاختبارات وضعوا جذور إحدى النباتات في ماء ساخن فضبطوا على أثره صيحات ألم وأنـات صدرت من النبات غير أنّ هـذه الأصوات لم تسمع بالطبـع بالأُذن المجردة، وإنّما أجهزة تسجيـل الأصوات الالكترونية الدقيقـة هي التي التقطت هذه الصرخات، وسجلتها على أشرطة خاصة» .[1]

---

١. جريدة اطلاعات.

الفصل الخامس

الله والتوحيد الذاتي

«وانّه لا نظير ولا مثيل له»

○ الله والتوحيد الذاتي

١ . أنواع الوحدات.

٢ . شهادة الله على وحدانيته سبحانه .

٣. بحث حول كيفية شهادته سبحانه .

٤ . إجابة عن سؤال.

٥ . وجود الله غير متناه .

٦ . عوامل المحدودية منتفية في ذاته تعالى.

٧. اللامحدود لا يتعدد .

٨. سؤال وجواب.

٩ . سؤال آخر وجواب.

١٠ . أحاديث أئمّة أهل البيت حول وحدانية الله.

١١ . وحدة الله ليست وحدة عددية.

١٢ . الآلهة الثلاثة أو خرافة التثليث.

١٣ . كيف تسرب التثليث إلى النصرانية؟

١٤ . رأي القرآن في التثليث.

١٥ . آثار المسيح البشرية.

التوحيد في الذات

قبل الخوض في دراسة الآيات القرآنية وتحليل الدلائل العقلية والمرتبطة بوحدانية الذات الإلهية المقدسة يلزم أن نذكّر القارئ الكريم بنقاط هي:

١ . قلنا فيما تقدم أنّ المحقّقين الإسلاميين اختصروا ولخصوا مراتب التوحيد في أربع هي :

أ. التوحيد الذاتي.

ب. التوحيد الصفاتي.

ج. التوحيد الإفعالي.

د. التوحيد العبادي.

لكن مراتب التوحيد ـ في الحقيقة ـ لا تنحصر في هذه الأقسام الأربعة، بل ثمة مراتب أُخرى له قد ورد ذكرها في الكتاب العزيز، وسوف يوافيك شرحها، وبيانها تدريجياً.

والمقصود من «التوحيد الذاتي» هو أنّ الله لا شريك ولا نظير ولا شبيه ولا مثيل له.

وبتعبير أوضح، إنّ «التوحيد الذاتي» هو أنّ الذات الإلهية لا تقبل التعدّد

ولا يمكن أن يتصوّر الذهن مصداقاً وفـرداً آخر لله في عالم الخارج، فالذات الإلهية تكون بحيث لا تقبل التعدّد والتكثّر .

***

٢. يتركز اهتمام القـرآن ـ في الأغلـب ـ على : مسـألة « التـوحيد الافعـالي» و«التوحيد العبادي » وقلّما يهتم القرآن ـ في الظاهـر ـ بالتوحيد «الذاتي» و التوحيد في «الصفات» وقلّما يتناولها بالبحث والبيان.

بيد أنّ النـاظر في المفاهيـم والمعارف التي يتناولها القـرآن الكريم لـو أجاد النظر في الآيات القرآنية لوجد أنّ القرآن تعرض للمسألتين الأخيرتين أيضاً، ولكن في مستويات أرفع يحتاج فهمها واستيعابها واستنتاجها إلى مزيد فحص وإمعان.

***

٣. لقد قسّم الفلاسفة الإسلاميون الوحدة إلى أربعة أنواع:

أ. الوحدة الشخصية (العددية).

ب. الوحدة الصنفية .

ج. الوحدة النوعية.

د. الوحدة الجنسية.

ولتوضيح ذلك نقول:

هناك «وحدة شخصية» و «واحد بالشخص» كما أنّ هناك «وحدة صنفية» و «واحداً بـالصنف» ثـم «وحدة نوعيـة» و «واحداً بـالنوع» كما أنّ هنـاك «وحدة جنسية» و «واحداً بالجنس».

وربما يخلط بينهما وإلى هذا الاختلاط والالتباس يشير الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية قائلاً:

و واحد بالنوع غير النوعي   في مثله التمييز أيضاً مرعي

وعمدة الفرق بين الصورتين أنّ الأمرين اللّذين يقعان تحت الصنف أو النوع الواحد مثلاً يسميان «واحداً بالنوع أو بالصنف أو بالشخص أو بالجنس».

فزيد وعمرو بما أنّهما داخلان تحت «نوع واحد» وهو «الإنسانية» فهما واحدان بالنوع كما أنّ مفهوم الإنسانية له «وحدة نوعية».

و الإنسان والفرس بما أنّهما داخلان تحت جنس واحد فهما «واحدان بالجنس» أعني الحيوانية، كما أنّ ذلك المفهوم «أي مفهوم الحيوانية» له وحدة جنسية.

وقس عليه الوحدة الصنفية مثلاً ، فالطالبان بما أنّهما داخلان تحت عنوان طلبة العلم فهما واحدان بالصنف ويكون لمفهوم الطالبية «وحدة صنفية».

٤. على هذا الأساس لا يمكن ولا يجوز أن نصف الله تعالى بالوحدة العددية بأن نقول الله واحد ليس باثنين.

إذ أنّ هذا التعبير إنّما يجوز استعماله فيما يمكن تصور فرد «ثان» للشيء الموصوف بالوحدانية، في الخارج، أو في عالم الذهن، وان لم يكن للمفهوم المعين سوى مصداق واحد.

ولكن إذا كانت كيفية وجود الشيء بحيث لا يمكن تصور فرد آخر مثيل له أبداً، كما بالنسبة إلى الله سبحانه ، ففي هذه الصورة لا تتحقق الوحدة العددية مطلقاً، ولا يصح إطلاقها واستعمالها في مثل هذا المورد بتاتاً.

إنّ الدلائل العقلية، التي سنذكر طائفة منها ـ في هذا المقام ـ لتذكرنا وتهدينا إلى النقطة الهامة، وهي: أنّ الذات الإلهية «حقيقة خارجية» لا تقبل التعدّد والكثرة بأي شكل من الأشكال وحتى لو أمكننا افتراض «ثان» له فإنّه سيكون نفسه لا غيره [١].

هذا مضافاً إلى أنّ الوحدة العددية إنّما تصح إذا اندرج الفرد الواحد المعين تحت ماهية كلية كالفرد أو الفردين من أفراد الإنسان التي تندرج تحت عنوان الإنسان.

وهذا التصور باطل في شأن «الله»، إذ لا تندرج ذاته سبحانه أبداً تحت أية ماهية كلية.

وبتعبير فلسفي، إنّ الله منزّه عن الماهية وأن يندرج تحت مفهوم ذاتي.

٥. سنبحث في الفصل التاسع من هذا الكتاب حول لفظة «الإله» و «الله» وسوف نقول هناك أنّ لفظة إله ولفظة الله ترجعان ـ لفظاً ومعنى ـ إلى شيء واحد غير أنّ لفظة «إله» عامّة ولفظة «الله» اسم خاص، ولذلك يجمع الأوّل لكونه اسماً عاماً، في حين لا يمكن جمع الثاني لكونه اسماً خاصاً، وعلماً.

فعلى هذا تكون الآيات التي وردت في القرآن الكريم بشكل «لا إله إلاّ الله» وما شابهها ناظرة إلى وحدانية الذات الإلهية، ونفي المثيل والنظير له تعالى.

وقد أخطأ من حمل هذه الآيات على « التوحيد العبادي» ونفي معبودات غير الله، لأنّ «إله» كما قلنا ليس بمعنى المعبود، بل هو ولفظة الله سواسية في اللفظ والمعنى.

---

١. سوف نوضح هذا البرهان بمزيد من البيان في المستقبل.

٦. انّ أوضح آية دلالة على توحيد الذات ونفي الشريك والنظير لله سبحانه هو قوله تعالى:

﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.[1]

وقد وردت في القرآن آيات أُخرى بهذا المضمون وفي عبارات متنوعة مثل:

﴿لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللهُ﴾.[2]

﴿لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ﴾.[3]

﴿لاَ إِلٰهَ إِلاَّ أَنْتَ﴾.[4]

﴿لاَ إِلٰهَ إِلاَّ أَنَا﴾.[5]

وغير ذلك مما يمكن الوقوف عليها بمراجعة «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن» بسهولة ويسر.

وإليك آيات أُخرى في هذا الصدد:

﴿فَاطِرُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.[6]

---

١. آل عمران: ١٨.

٢. محمد: ١٩.

٣. الحشر: ٢٢.

٤. الأنبياء: ٨٧.

٥. النحل: ٢.

٦. الشورى: ١١.

وهل الكاف في الآيـة زائدة فيكون هدف الآية نفـي المثل له، أو غير زائدة فيكون معناها نفي مثل المثل له، ويستلزم ذلك نفي المثل بالدلالة الالتزامية إذ من الطبيعي أنّه إذا لم يكن لمثل الشيء مثل فلن يكون لذاته مثل أصلاً.

وتوضيح ذلك:

قال التفتازاني: إنّ الآية بصدد نفي شيء بنفي لازمه، لأنّ نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم كما يقال: ليس لأخي زيد أخ فـأخو زيد ملزوم والأخ لازمه، لأنّه لابد لأخي زيد من أخ هـو زيد، فنفيت هذا اللازم والمراد نفي ملزومـه، أي ليس لزيد أخ، إذ لو كان له أخ لكان لذلك الأخ أخ هو زيد.

فكذا نفيت أن يكون لمثل الله مثل، والمراد نفي مثلـه تعالى إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله إذ التقدير انّه موجود .

ثم نقل عن صـاحب الكشاف وجهاً آخر لعدم زيـادة الكاف، وهو : انّهم قد قالوا مثلك لا يبخل والغرض نفيه عـن ذاته، فسلكوا طريق الكناية قصداً إلى المبالغة، لأنّهم إذا نفوه عما يماثلـه وعمّن يكون على أخص أوصافه فقـد نفوه عنه. فحينئذ لا فرق بين قـوله: ليس كالله شيء وقـوله: ليس كمثله شيء، إلاّ مـا تعطيه الكناية من فـائدتها وهما عبارتان معتقبتان على معنى واحد وهـو نفي المماثلة عن ذاته.[١]

﴿قُلْ هُـوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَـدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَـمْ يُولَدْ * وَلَـمْ يَكُنْ لَـهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾.[٢]

---

١. المطول: بحث المجاز المفرد ٣٢٠.

٢. الإخلاص: ١ ـ ٤.

○ توضيحات حول الآية الأُولى

تذكر الآية الأُولى ـ بجلاء تـام ـ شهادة الله والملائكة والعلماء على وحدانية الله، وعلينا هنا أن نعرف كيف تكون شهادة الله على هذا الموضوع.

١ . يمكن أن تحمل هذه الشهادة على الشهـادة القولية كما نشهد نحن على وحدانيته بقولنا: «لا إله إلاّ الله».

وقد شهد الله على وحدانيته بالشهادة اللفظية عن طريق القرآن وهو الوحي والكلام الإلهي، ضمن الآيات التـي تعرضت لبيان هذه الوحـدانية وإثباتها، وقد أشرنا إلى بعضها ـ فيما تقدم ـ .

وجملة ﴿قَائِمَاً بِالقِسطِ﴾ إشـارة إلى القسط الإلهي في القـول والعمل، ومـن المعلوم أنّ قبـول الشهادة فرع «عـدالة الشاهـد» وصدقـه فلما كان الشاهـد عادلاً كانت شهادته صادقة وصحيحة.

٢ . يمكن أن تكون هذه الشهادة (المذكورة في الآية) شهادة عملية، لأنّ الله بخلقه الكون الـذي يسوده نظام واحد، وتترابـط أجزاؤه، وكأنّـها موجـود واحد، وكـائن فارد أثبـت عملياً وحـدانية الـذات المدبرة لهذا الكـون ووحدانيـة الإرادة المنظمة، الحاكمة على هذا العالم.

أليس لـو كان يحكم إلهان أو أكثر على هـذا الكون لم يكن هـذا النظم، ولما كان لهذا التلاحم والترابط وجود ولا أثر ؟

والحق أنّ «الـرأي الأوّل» أفضل وأقـوم، لانسجـام هـذا الرأي مـع شهـادة الفريقين الآخـرين، أعني: شهـادة الملائكة وأُولي العلـم، التي يناسـب أن تكون شهادتهما «قـولية»، وحفـظ سياق الآيـة يقتضي تفسير الشهادات الثـلاث بمعنى

واحد.

هذا مع العلم أنّ هذه الآية ليست هي الآية الوحيدة التي تخبر عن شهادة «الله»، بل ورد نظير ذلك في آيات أُخرى أيضاً، ولا يمكن لأحد حملها على الشهادة العملية فقط .. وذلك مثل:

﴿لَكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَٱلْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيداً﴾.[1]

ولأجل ورود مثل هذه الشهادة في القرآن الكريم (خاصة بالنظر إلى قوله يشهد بما أنزل) ينبغي أن نحمل الشهادة المذكورة في الآية المبحوثة على: الشهادة اللفظية، التي يحكي «الوحي» الإلهي عنها.

○ سؤال في المقام

إنّ الهدف من الشهادة هو أن يتعرف السامع على حقيقة ما، لاعتقاده بعدالة الشاهد وصدقه حتى إذا كان «المشهود به» من القضايا الاعتقادية اعتقد به، وإذا كان من الوظائف العملية أتى به.

ولا شك في أنّه لا شاهد أعدل من «الله» ولا أصدق منه حديثاً، فإذا شهد بوحدانية نفسه، أزالت هذه الشهادة كل شك في ذلك وكل ريب وتردد.

ولكن من أين يمكن إثبات أنّ هذا القرآن الذي يتضمن شهادة الله، هو كلام الله وحديثه وخطابه ووحيه؟!

والجواب: أنّ القرآن أثبت انتسابه إلى الله تعالى عن طريق تحدي الناس، وأنّه

---

١. النساء: ١٦٦.

ليس من صنع الفكري البشري، وعن طريق عجز الناس عن مواجهة هذا التحدي، والإتيان بمثل القرآن في جميع الدهور .

وإذا ثبت كون القرآن «وحياً إلهياً» عن هذا الطريق، لزم قبول كل الشهادات الواردة فيه ـ بشكل مطلق ـ دونما مناقشة أو تردد .

***

وأمّا الفريق الثاني من الشهود، أعني: الملائكة، فهو يسبح لله باستمرار وعلى الدوام وينزّهه، ويقدّسه عن كلّ عيب ونقص وخاصة عن الشريك.

وقد نقلت شهادة هذا الفريق في الكتاب العزيز بنحو آخر، إذ يقول القرآن:

﴿وَٱلْمَلائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ .(١)

***

وأمّا الفريق الثالث من الشهود، أعني: أُولي العلم، فهم يشهدون بوحدانية الله بالاستلهام من البراهين المتنوعة، كبرهان «الفطرة»، لأنّ الإنسان يتوجه عند الشدائد، إلى الله الواحد دائماً، وهذا هو خير دليل على وحدانيته سبحانه .

هذا بالإضافة إلى غيره من الأدلّة العقلية، وآيات وحدانية ذاته تعالى، التي تهديهم إلى هذه الشهادة ، ونحن ـ في هذا الفصل ـ سنشير إلى بعض هذه الأدلة العقلية الدالة على وحدانية الذات الإلهية، كما سنورد الدلائل الآفاقية، والأنفسية، على وحدانية خالق الكون في فصل «التوحيد في الخالقية».

١. الشورى: ٥.

ولا يفوتنا أن نطلب من القارئ الكريم في هذا المقام أن يعيد مطالعة الآية المبحوثة ويمعن فيها وفي مفادها ثم يسلم ويخضع أمام منزلها وموحيها، لكي يكون في عداد الشهود بوحدانية الله، مع الملائكة وأُولي العلم.

قال الزبير بن العوّام: قلت لأدنونّ هذه العشية من رسول الله ﷺ ، وهي عشية عرفة حتى أسمع ما يقوله، فحبست ناقتي بين ناقة رسول الله وناقة رجل كانت إلى جنبه فسمعته ﷺ يقول: ﴿شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو﴾ إلى آخرها، فما زال يردّدها حتى رفع. (١)

والآن حين انتهينا من دراسة الآية الأُولى، يلزم أن نعطي بعض التوضيحات حول الآية الثانية، والثالثة.

ففي الآية ١١ من سورة الشورى جاء قوله سبحانه هكذا:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ .

وفي الآية الرابعة من سورة الإخلاص نقرأ قوله سبحانه :

﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ .

فلماذا ليس لله مثيل ولا نظير؟

فهل من غير الممكن أن يكون له نظير؟

أم أنّ ذلك ممكن ـ أساساً ـ ولكن لم يكن لله تعالى نظير ولا مثيل من باب المصادفة والاتفاق.

إنّ الدلائل العقلية والقرآنية تهدينا إلى امتناع مثل هذا الكفو والنظير ـ

---

١. مجمع البيان: ١ ـ ٢/ ٧١٧.

أساساً ـ ولذلك يتعين علينا أن نتوقف هنا قليلاً ونصغي إلى شهادة العقل.

لقد استدل الفلاسفة الإسلاميون على وحدانية الذات الإلهية المقدسة من طريقين:

أ. الوجود «غير المتناهي» لا يقبل التعدّد.

ب. الوجود «المطلق» لا يقبل التعدّد.

وسنعمد ـ هنا ـ إلى توضيح البرهان الأوّل فحسب، لكونه ذا جذور قرآنية.

وأمّا البرهان الثاني فيطلب توضيحه من الكتب الفلسفية والكلامية، التي تتحدث عن الصفات الإلهية. [1]

وإذا ثبتت لنا «لا محدودية» وجود الله، حينئذ يسهل علينا تصوّر توحيده.

والآن يجب علينا إثبات الأمرين [2] بأوضح دليل وبرهان.

○ أ. وجود الله غير متناه

إنّ محدودية الموجود ملازمة للتلبس بالعدم.

لنفترض كتاباً طبع بحجم خاص ثم لننظر إلى كل طرف من أطرافه الأربعة، فإنّا نرى أنّه ينتهي ـ ولا شك ـ إلى حد معين ينتهي إليه وجود الكتاب، وحدود حجمه، ولا شيء وراء ذلك.

ولنفترض جبال الهملايا فهي مع عظمتها محدودة أيضاً، ولذلك لا نجد بين

---

١. شرح المنظومة للحكيم السبزواري: ١٤٣، وفي ذلك يقول:

صرف الوجود كثرة لم تعرضا   لأنّه أمّا التوحد اقتضى

٢. أي لا محدودية الله، واستلزام ذلك، لتوحيده تعالى.

كل جبلين من جبـال الهملايا أي أثرٍ للجبل وذلـك دال على أنّ كلاًّ من الجبلين محدود.

من هـذا البيان نستنتـج أنّ «محدودية» أيـة حادثـة من حيـث «الزمـان» أو محدودية أي جسـم من حيث «المكـان» هي أن يكـون وجوده مزيجاً بـالعدم، وانّ المحدودية والتلبس بالعدم متلازمان.

ولـذلك فـإنّ جميع الظـواهر والأجسـام المحدودة «زمـاناً ومكـاناً» مـزيجة بالعدم، ويصح لذلك أن نقول في حقّها بـأنّ الحادثة الفلانية، لم تتحقق في الزمان الفلاني أو أنّ الجسم الفلاني لا يوجد في المكان الفلاني.

على هذا الأساس لا يمكن اعتبـار ذات «الله» محدودة، لأنّ لازم المحدودية هو الامتزاج بالعدم، والشيء الموجود الممزوج بالعدم موجود باطل لا يليق للمقام الربوبي الذي يجب كونه حقاً ثابتاً مائة با لمائة كما هو منطق القرآن الكريم والعقل حول الله سبحانه .

﴿ذلِكَ بأَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ وأَنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الباطِلُ﴾. (١)

ويمكننا أن نستدل لإثبات لا محدودية الذات الإلهية بدليل آخر هو :

○ عوامل المحدودية منتفية في ذاته

ويقصد من «انتفـاء عوامل المحدوديـة في ذاته» أنّ للمحدودية مـوجبات وأسباباً، منها: «الزمان والمكان» فهما من أسباب محدودية الظواهر والأجسام.

فالحادثـة التي تقع في بـرهة خـاصة من الـزمان حيث إنّ وجـودها مـزيج

---

١. الحج: ٦٢.

بالزمان، فمن الطبيعي أن لا تكون هذه الظاهرة في الأزمنة الأُخرى.

كما أنّ الجسم الذي يشغل حيزاً ومكاناً معيناً من الطبيعي أن لا يكون في مكان وحيز آخر، وهذا هو معنى « المحدودية ».

في هذه الصورة لا بد أن يكون وجود الله المنزّه عن الزمان و المكان منزّهاً من هذه القيود المحدّدة.

وحيث لا يمكن تصوّر الزمان والمكان في شأنه تعالى، لزم وصفه سبحانه باللامحدودية من جانب الزمان والمكان.

وبتعبير آخر، أنّ الشيء الذي يتصف بالكم والكيف لابدّ و أن يكون محدوداً بحد، إذ لازم اتصاف الشيء بكمية أو كيفية معينة، هو عدم اتصافه بكمية وكيفية أخرى مضادة. (١)

أمّا عندما يكون الشيء خالياً وعارياً عن أي نوع من أنواع الكيفية والكمية، بل يكون وجوده أعلى من الاتصاف بهذه الأوصاف فإنّه يكون لا محالة «غير متناه» وغير محدود من هذه الجهات، كما هو واضح وبديهي.

إلى هنا استطعنا أن نثبت ـ ببيان واضح ـ لا محدودية الذات الإلهية، وقد حان الأوان أن نثبت المطلب الثاني، أعني: عدم إمكان تعدّد اللامحدود.

○ ب. اللامحدود لا يتعدّد

هذا أمر يتضح بأدنى تأمل، لأنّنا إذا اعتبرنا «اللامحدود» متعدداً فإنّنا

---

١. لأنّ التكيّف والاتصاف بالكيفيات والكميات والإضافات والانتسابات توجب للأشياء المحدودية بالحدود، والموجود العاري عن هذه القيود لا يتحدد بأي نوع من المحدودية، والله سبحانه منزّه عن الكيف والكم، منزّه عن الانتساب والإضافة.

نضطر حينئذ ـ لإثبات الاثنينية ـ إلى أن نعتبر كـل واحد منهما «متناهياً» من جهة أو جهات، ليمكن أن نقول: هذا غير هذا.

لأنّ ذينك الشيئين إذا كان أحدهما عين الآخر مـن كل الجهات لم يصدق ـ حينئذ ـ كونهما اثنين، أي لم تصح الاثنينية.

وبعبارة أُخرى: انّ نتيجة قولنا: هذا غير ذاك. هي أنّ وجود كل واحد منهما خارج عـن وجود الآخـر ، وإنّ الثاني يوجـد حيث لا يـوجد الأوّل ويـوجد الأوّل حيث لا يوجد الثـاني، وهذه هي «المحدودية» و «التناهـي»، في حين أنّنا أثبتنا في الأصل الأوّل: «عدم محدودية الله وعدم تناهيه».

ومن بـاب المثال نقـول: إنّما يمكن افتراض خطين غير متنـاهيين في الطول إذا كانا متـوازيين (أي كانا بحيث لا يشغـل الأوّل مكان الثاني)، ففي مثـل هذه الصورة فقط يمكن افتراض اللانهائية واللامحدودية في كل من الخطين.

أمّا عندمـا نفترض جسماً غير متناه في الكبر والسعة في جميع أبعـاده فإنّه لا يمكـن ـ حينئـذ ـ أن نفترض وجود جسم آخر غير متنـاه في الكبر والسعة في جميع أبعاده على غرار الجسم الأوّل.

لأنّ المفروض أنّ الجسم الأوّل لكونـه «غير محدود» في الكبر والسعة، شغل كل الفضـاء، وبهذا لم يترك أي مجال لجسم آخر، وإلاّ لعـاد الجسم الأوّل «محدوداً» وهو خلاف ما افترضناه.

وحينئذ إمّا أن يكون الجسم الثـاني عين الجسم الأوّل قطعاً، وإمّا أن يكون الجسم الأوّل محدوداً من جهة أو من جهات.

وهكذا الأمر في الحقيقة الإلهية التي لا حد لها ولا نهاية.

***

من هذين البيانين اتضح مقصود القرآن الكريم من قوله:

﴿ليس كمثله شيء﴾.

وقوله:

﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾.

كما اتضح أيضاً لماذا لا تكون الوحدة التي نصف بها الذات الإلهية، وحدة عددية، لأنّ مثل هذه الوحدة (أي العددية) إنّما تتصور إذا أمكن تصور فردين أو أفراد للشيء، في حين لا يمكن تصور التعدّد في مورد اللامحدود، لأنّ كل واحد من الفردين عند افتراض التعدّد، غير الآخر، ومنتهى حدود الآخر، ولهذا يكون أي واحد منهما غير محدود، وغير متناه في حين أنّنا افترضنا الأوّل غير محدود، وغير متناه.

○ سؤال في المقام

نرى في الكتاب العزيز مجيء وصف «القهار» عقيب وصف الله بـ «الواحد» مثل قوله:

﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلاَّ ٱللهُ ٱلْوَاحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾.[1]

﴿سُبْحَانَهُ هُوَ ٱللهُ ٱلْوَاحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾.[2]

﴿وَهُوَ ٱلْوَاحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾.[3]

---

١. ص: ٦٥.

٢. الزمر: ٤.

٣. الرعد: ١٦.

وهنا ينطرح سؤال عن وجه الارتباط بين وصفي الوحدانية والقهارية؟

الجواب:

الحق أنّ «القهاريـة» دليل على وحدانيـة الله، لأنّ الشيء المحدود المتنـاهي مقهور للحدود والقيود الحاكمة عليه، وعلامـة المقهورية هي أن يصح سلب أُمور منه، مثلاً يصح أن يقال في شأنه:

هذا الجسم ليس هناك أو أنّه لم يكن في ذلك الوقت.

وعلى هذا فإنّ المقهورية هي سبب المحدودية.

وأمّا إذا كان الشيء «قاهراً» من كل الجهات، فلا تتحكم فيه الحدود قطعاً، واللامحدوديـة تستلزم الـوحدانية والتفـرّد، ولأجل ذلـك قورنت صفـة الوحـدانية بوصف القاهرية، وقال: ﴿ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴾ .

وفي الحقيقة يمكن اعتبار هـذا النوع من الوصف (أي الوصـف بالقهارية) إشارة إلى ذلك الدليل العقلي الذي ذكرناه في هذه الإجابة.

وهكذا يتضح وجه الارتباط بين وصفي «الوحـدانية» و «القهّارية» اللّذين اجتمعا في بعض الآيات القرآنية .

سؤال آخر:

إذا كان وجود الله منزّهاً عن الوحدة العددية، ففي هذه الصورة ماذا يكون معنى الآيـات التي تصف الله بأنّـه «الواحد»، والواحـد، كما نعلم، هو ما يقـابل الاثنين والثلاث إلى غيرهما من الأعداد ، كقوله سبحانه :

﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾.[1]

﴿وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.[2]

خاصة إذا عرفنا بأنّ هذه الآيات نزلت في مقام الرد على ما كان يذهب إليه المشركون من الاعتقاد بـ «تعدّد الآلهة» ، والذين كانوا يقولون:

﴿أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَٰهاً وَاحِداً إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾.[3]

الجواب: انّ الهدف من هذه الآيات ـ في الحقيقة ـ هو استنكار ما كان يعتقده المشركون بأنّ لكل قبيلة وقوم إلهاً خاصاً بها كانوا يعبدونه ولا يعتقدون بآلهة الآخرين.

فالمقصود من هذه الآيات هو إبطال إلوهية هذه الأوثان والآلهة المدّعاة وتوجيه الأذهان إلى «الله الواحد» بدل تلك الآلهة المتعددة.

وأمّا أنّ وحدته كيف؟ وعلى أي وجه؟ ومن أي نوع من أنواع الوحدات الأربع تكون هذه الوحدة؟ فليست الآيات المذكورة ناظرة إليه، بل يجب استفادة هذا الأمر من الإشارات التي وردت في القرآن إلى هذه الوحدة في مواضع أُخرى .

○ أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام حول وحدانية الله

لقد ورد هذان الموضوعان، أعني: عدم تناهي ذاته سبحانه وعدم الوحدة العددية، المذكوران في البرهان العقلي في أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام أيضاً فهي

١. البقرة: ١٦٣.
٢. العنكبوت: ٤٦.
٣. ص: ٥.

صرّحت بنفي المحدودية والتناهي في الذات الإلهية، و صرّحت أيضاً بعدم صدق «الوحدة العددية» في حقّه سبحانه .

فقد قال الإمام الثامن علي بن موسى الرضا عليه السلام في خطبة ألقاها على جماعة من العلماء:

«ليس له حد ينتهي إلى حده، ولا له مثل فيعرف بمثله» [١].

ومما يستحق الإمعان والدقة أنّ الإمام عليه السلام ـ بعد نفيه الحد عن الله ـ نفى المثيل له سبحانه لارتباط اللامحدودية وملازمتها لنفي المثيل على النحو الذي مر بيانه.

ومن ذلك ما قاله الإمام علي عليه السلام في وقعة الجمل عندما كان بريق السيوف يشد إليها العيون، وكانت ضربات الطرفين تنتزع النفوس والأرواح التفت إليه رجل من أهل العراق وسأله عن كيفية وحدانية الله، فلامه أصحاب الإمام وحملوا عليه قائلين له: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسم القلب (أي تشتت الفكر واضطراب البال)؟!

فقال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«دعوه فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم».

ثم قال ـ شارحاً ما سأل عنه الأعرابي ـ :

«وقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد».

---

١. توحيد الصدوق: ٣٣.

ثم أضاف عليه السلام قائلاً:

«هو (أي الله) واحد ليس له في الأشياء شبيه، كذلك ربنا»[١].

وهكذا يصرح الإمام بأنّ الواحدية المذكورة هنا تعنى أنّه لا عديل له لا أنّه واحد على غرار قولنا: «هذا قلم واحد» الذي يكون مظنة لإمكان الاثنينية، إذ في هذه الصورة يمكن أن يكون ذات مصاديق متعددة و أفراد متكثرة، ولكنه انحصر في الله، وهذا خلف، وغير صحيح.

○ الآلهة الثلاثة أو خرافة التثليث

بعد أن درسنا ـ بالتفصيل ـ الآيات المرتبطة بتوحيد الله ، يلزم أن نعرف نظر القرآن في حقيقة التثليث.

الحقيقة أنّه قلّما نجد عقيدة في العالم تعاني من الإبهام والغموض كما تعاني منها المسيحية.

كما أنّه قلّما توجد مسألة في غاية الإبهام واللامعقولية كما تكون عليه مسألة «التثليث» في تلك العقيدة.

لقد أدّى تقادم الزمن وتطور الحياة والتكامل الفكري وتضاؤل العصبيات المذهبية والتحولات الفكرية، أدّت كل هذه الأمور إلى ظهور «طبقة» جديدة بين مفكري المسيحية وعلمائها، كما تسببت في وجود فجوة عميقة بين العلم والمنطق من جانب، وبين معتقداتهم القديمة من جانب آخر بشكل لا يمكن ملؤها بأي نحو، وأي شيء.

غير أنّ هذه «الطبقة الجديدة» من العلماء المسيحيين اتخذت لملء هذه

---

١. توحيد الصدوق: ٨٣.

الفجوة الفكرية وهذا الخلاء العقيدي طريقين:

الطريق الأوّل: محاولة البعض منهم لتأويل تلك المعتقدات المسيحية الباطلة المرفوضة حتى في المنطق البشري الحاضر، وإعطاء هذه الأفكار الخرافية صبغة منطقية عصرية كما نشاهد ذلك في تأويلهم لمسألة التثليث.

الطريق الثاني: هو اجتناب التأويل واتباع قاعدة أتفه وهي قولهم: «بأنّ طريق العلم يختلف عن طريق الدين» وأنّه من الممكن أن يقول الدين بشيء أو يرتضي أصلاً لا يصدقه العلم فيه. وإنّه ليس من الضروري أن يطابق الدين مع العلم دائماً.

وبالتالي قبول خرافة «الدين يخالف العلم».

ولكن هؤلاء غفلوا عن نقطة هامة جداً وهي أنّ القول بخرافة: «مضادة الدين للعلم» ستؤدي في المآل إلى إبطال أصل الدين، لأنّ اعتقاد البشر بأي دين من الأديان يتوقف على الاستدلالات العقلية والعلمية، وفي هذه الصورة، نعني: مضادة العلم للدين، كيف يمكن إثبات صحة الدين بالاستناد إلى الأُسس العقلية والعلمية والحال أنّ بين الدين والعلم مباينة ـ حسب هذه النظرية ـ أو أنّ في الدين ما ربما يخالف العلم والعقل؟!!

إنّ البحث في العقيدة النصرانية حول سيدنا المسيح يتركّز في مسألتين:

١. التثليث وانّ الله سبحانه هو ثالث ثلاثة.

٢. كونه سبحانه اتخذ ولداً.

والمسألتان مفترقتان من حيث الفكرة وإقامة البرهان، ولأجل ذلك نعقد لكل واحدة منهما عنواناً خاصاً.

○ كيف تسربت خرافة التثليث إلى النصرانية؟

ينقل الأُستاذ فريد وجدي نقلاً عن دائرة معارف «لاروس»:

«أنّ تلاميذ المسيح الأوّليّين الذين عرفوا شخصه، وسمعوا قوله، كانوا أبعد الناس عن اعتقاد أنّه أحد الأركان الثلاثة المكونة لذات الخالق وما كان بطرس أحد حوارييه، يعتبره إلاّ رجلاً موحى إليه من عند الله، أمّا بولسن فإنّه خالف عقيدة التلامذة الأقربين لعيسى وقال: إنّ المسيح أرقى من إنسان وهو نموذج إنسان جديد أي عقل سام متولد من الله»[1].

إنّ التاريخ البشري يرينا أنّه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء ـ بعد وفاة الأنبياء أو خلال غيابهم ـ إلى الشرك والوثنية ـ تحت تأثير المضلّين ـ وبذلك كانوا ينحرفون عن جادة التوحيد الذي كان الهدف الأساسي والغاية القصوى لأنبياء الله ورسله.

إنّ عبادة بني إسرائيل للعجل وترك التوحيد الذي هداهم النبي العظيم موسى له، لمن أفضل النماذج لما ذكرناه وهو ما أثبته القرآن والتاريخ للأجيال القادمة، وعلى هذا فلا داعي للعجب إذا رأينا تسرب خرافة «التثليث» إلى العقائد النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح ﷺ وغيابه عن أتباعه.

إنّ تقادم الزمن قد رسخ موضوع «التثليث» وعمّقه في قلوب النصارى وعقولهم بحيث لم يستطع حتى أكبر مصلح مسيحي ونعني «لوثر» الذي هذّب العقائد المسيحية من كثير من الأساطير والخرافات وأسس المذهب البروتستانتي، لم يستطع لوثر هذا من التخلّص من مخالب هذه الخرافة وأحابيلها.

---

١. دائرة معارف القرن العشرين مادة ثالوث.

○ رأي القرآن في التثليث

يعتبر القرآن الكريم «قضية التثليث» مرتبطة بالأديان السابقة على المسيحية ويعتقد أنّ المسيح عليه السلام نفسه ما كان يدعو إلاّ إلى الله «الواحد» الأحد إذ يقول:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إنّ اللهَ هُوَ المسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وقالَ المَسِيحُ يا بَنِي إسرائيلَ اعْبُدُوا اللهَ رَبّي وَرَبَّكُمْ إنّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرّمَ اللهُ عَلَيْهِ الجَنَّةَ﴾[1].

ويعتقد القرآن أنّ النصارى هم الذين أدخلوا هذه الخرافة في العقائد المسيحية إذ يقول:

﴿وَقَالَتِ ٱلنَّصَارَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ ٱللهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[2].

لقد أثبتت تحقيقات المتأخرين من المحققين صحة هذا الرأي القرآني بوضوح لا لبس فيه.

فهذه التحقيقات والدلائل التاريخية جميعها تدل على أنّه أدخلت ـ في القرن السادس قبل الميلاد ـ إصلاحات على الدين البراهماني، وفي النتيجة ظهرت الديانة الهندوسية.

وقد تجلّى الرب الأزلي الأبدي وتجسد ـ لدى البراهمة ـ في ثلاثة مظاهر وآلهة:

١. برهما (الخالق).

---

١. المائدة: ٧٢.

٢. التوبة: ٣٠.

٢. فيشنو (الواقي).

٣. سيفا (الهادم).

ويوجد هذا الثالوث الهندوكي المقدس في المتحف الهندي، في صورة ثلاث جماجم متلاصقة، ويوضح الهندوس هذه الأمور الثلاثة في كتبهم الدينية على النحو التالي:

«براهما»: هو الموجد في بدء الخلق، وهو دائماً الخالق اللاهوتي، ويسمى الأب.

«فيشنو» : هو الواقي الذي يسمى عند الهندوكيين بالابن الذي جاء من قبل أبيه.

«سيفا»: هو المفني الهادم المعيد للكون إلى سيرته الأولى.

لقد أثبت مؤلف كتاب «العقائد الوثنية في الديانة النصرانية» في دراسته الشاملة حول هذه الخرافة وغيرها من الخرافات التي تعج بها الديانة النصرانية أثبت أنّ هذا «الثالوث» المقدس كان في الديانة البراهمانية، وغيرها من الديانات الخرافية، قبل ميلاد المسيح عليه السلام بمئات السنين.

وقد استدل لإثبات هذا الأمر بكتب قيمة وتصاوير حية توجد الآن في المعابد والمتاحف يمكن أن تكون سنداً حياً، ومؤيداً قوياً لرأي القرآن الكريم ، الذي ذكرناه عما قريب.

ثم في هذا الصدد يكتب غوستاف لوبون:

«لقد واصلت المسيحية تطورها في القرون الخمسة الأولى من حياتها مع

أخذ ما تيسر مـن المفاهيم الفلسفية والدينيـة اليونانية والشرقيـة وهكذا أصبحت خليطاً من المعتقـدات المصرية والإيرانية التي انتشرت في المناطـق الأوربية حوالي القرن الأوّل الميلادي، فـاعتنق الناس تثليثاً جـديداً مكوناً مـن الأب والابن وروح القدس مكان التثليث القديم المكون من نروبي تر، وژنون ونرو» .[١]

***

لقد أبطل القرآن الكريم مسألة التثليث بالبرهان المحكم إذ قال:

﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ ٱللهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ ٱللهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي ٱلأَرْضِ جَمِيعاً﴾ .[٢]

نعم لم يرد في هذه الآية كلام صريح عـن التثليث بل تركز الاهتمام فيها على إبطال «إلوهية المسيح»، ولكن طرحت ـ في آيات أُخرى ـ إلوهية المسيح في صورة إنكار «التثليث» ومن هـذا الطرح يعلم أنّ إلوهية المسيح كانـت مطروحة بصورة «التثليث» وتعدد الآلهة كما قال القرآن في موضع آخر :

﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ ٱللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلٰهٍ إِلاَّ إِلٰهٌ واحِدٌ﴾ [٣].

يقيم القرآن الكريم ـ في هذا المجال ـ برهانين في غاية الوضوح والعمومية، وها نحن نوضحهما فيما يأتي:

والبرهانان هما:

١ . قدرة الله على إهلاك المسيح.

---

١. قصة الحضارة.

٢. المائدة: ١٧.

٣. المائدة: ٧٣.

٢. أنّ المسيح مثل بقية البشر يأكل ويمشي و ...

يقول القرآن حول البرهان الأوّل:

﴿فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَللهِ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.[1]

ولا ريب أنّ جميع النصارى يعترفون بأنّ السيد المسيح «ابن» لمريم ولذلك يقولون: المسيح ابن مريم.

فإذا كان عيسى «ابناً» لمريم فلابد أنّه بشر كسائر البشر وآدمي كبقية الآدميين، محياه ومماته بيد الله، وتحت قدرته، فهو تعالى يهبه الحياة متى يشاء، وهو تعالى يميته متى أراد، ومع هذه الحالة كيف تعتبره النصارى «إلهاً» وهو لا يملك لنفسه حياة ولا موتاً؟!!»

والجدير بالذكر أنّ القرآن الكريم وجّه في هذه الآية عناية كاملة إلى «بشرية» المسيح باعتبار أنّ بشرية المسيح تؤلّف أساس البرهان الأوّل ولذلك نجد القرآن يصفه عليه السلام بأنّه ابن مريم، ويتحدث عن «أُمه» وعن جميع من في الأرض فيقول: ﴿وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ مشيراً إلى بشريته، بل وليثبت أنّ المسيح ليس أكثر من كونه واحداً من آحاد البشر وفرداً من أفراد النوع الإنساني يشترك مع بني نوعه في كل الأحكام على السواء.

وبعبارة أوضح أنّ هناك قاعدة في الفلسفة الإسلامية هي قاعدة «حكم

---

١. المائدة: ١٧.

الأمثال» التي تقول: «حكم الأمثال فيما يجوز [عليها] وما لا يجوز واحد».

فإذا كان هـلاك أفراد الانسان (ما عـدا المسيح) ممكناً كان هـلاك المسيح أيضاً ممكناً كذلك، لكونه واحداً من البشر، وفي هذه الصورة كيف تعتبره النصارى إلهاً، والإله لا يجوز عليه الموت؟!

ولتتميم هذا المطلب يختم القرآن الكريم الآية بجملة ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وفي الحقيقة إنّ هـذه الجملة تكون علـة للحكم السابـق فمعناه أنّ الله يملك اهلاك عيسى وأُمّه وكـل أفراد البشر لأنهم جميعاً ملكه، وفي قبضته، وتحت قـدرته، فيكـون معنـى مجموع الآيـة: انّ الله قادر على إهـلاك عيسـى وأُمّه، لأنّـه مالكهم جميعاً وبيده ناصيتهم دون استثناء، والقدرة على إهلاكه و إهلاك أُمّه، أدل دليل على كونه مخلوقاً له سبحانه.

○ البرهان الثاني: المسيح والآثار البشرية

خلاصته: أنّ المسيح وأُمّـه شأنهم شأن بقية الأنبياء، يأكلـون الطعام، كأي بشر آخر، إذ يقول:

﴿مَا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾.[1]

وعلى هذا فليـس بين المسيح وأُمّه وبين غيره مـن الأنبياء والرسـل أي فرق، وتفاوت، فهم يـأكلون عندما يجوعـون ويتناولون الطعام كلما أحسّـوا بالحاجة إلى الطعام، وشـأن عيسى وأُمّـه شأنهم، ولا ريب أنّ «الحاجـة» دليل الإمكـان والإله

---

١. المائدة: ٧٥.

منزّه عن الحاجة والإمكان.

إنّ هذه الآية لا تبطل إلوهية المسيح فحسب، بل تبطل إلوهية أُمّه أيضاً، إذ يستفاد من بعض الآيات أنّ «أُمّه» كانت معرضاً لهذه التصورات الباطلة أيضاً حيث يقول القرآن:

﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾.(١)

لقد استوفينا البحث حول التثليث في نظر القرآن وبقي البحث حوله من زاوية البراهين العقلية، وسيوافيك ذلك في مختتم هذا الفصل، بعد أن ندرس بنوة عيسى ومعبوديته وبطلانها قرآنياً، لنتفرغ بعده إلى دراسة التثليث عقلياً.

○ الله سبحانه واتخاذ الولد (٢)

تعتبر مسألة بنوة المسيح لله إحدى مظاهر الشرك في «الذات»، الذي يصوّر حقيقة الإله الواحد في صورة آلهة متعددة، ويقوم «التثليث» النصراني في الحقيقة على هذا الأساس، أي على أساس اعتبار المسيح ابناً لله سبحانه.

وقد فنّد القرآن الكريم هذا الاعتبار الخاطئ وأبطله ببراهين عديدة، وأوضح تفاهته بطريقين:

أوّلاً: عن طريق البراهين العلمية الدالة على استحالة أن يكون لله ولد مطلقاً سواء أكان هذا الولد عيسى عليه السلام أم غيره.

وثانياً: عن طريق بيان تولد المسيح من أُمّه، واستعراض حياته البشرية،

---

١. المائدة: ١١٦.

٢. هذه هي المسألة الثانية التي أشرنا إليها ـ آنفاً في مطلع بحث التثليث ـ.

الدال على بطلان كونه «ولداً» لله خصوصاً.

على أنّ النصارى ليسوا هم وحدهم الذين اعتقدوا بوجود ولد لله، بل قالت بمثل ذلك اليهود حيث ينقل سبحانه عنهم:

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللهِ﴾. (١)

وحذا حذوهم مشركو العرب حيث كانوا يتصورون أنّ «الملائكة» بنات الله إذ يقول سبحانه:

﴿وَيَجْعَلُونَ للهِ ٱلْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ﴾. (٢)

و إليك هذه البراهين حول الطريق الأوّل بالتفصيل.

○ البرهان الأوّل

يقول سبحانه:

﴿بَدِيعُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. (٣)

أُشير في هذه الآية الشريفة إلى برهانين على استحالة اتخاذ الله للولد:

١. انّ اتخاذ الولد يتحقق بانفصال جزء من الأب باسم «الحويمن» ويستقر في رحم الأُم ويتفاعل مع ما ينفصل منها وتسمّى بالبويضة، وتواصل تلك البويضة تكاملها حتى يكون الوليد بعد زمن.

---

١. التوبة: ٣٠.

٢. النحل: ٥٧.

٣. الأنعام: ١٠١.

إذن فمثل هذه العمليـة تحتاج ولا ريب إلى وجود «زوجـة» أو بتعبير القرآن إلى «صاحبة» في حين يعترف الجميـع بعدم الصاحبة له سبحانـه كما يقول القرآن ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾ .

٢ . إن كان معنى «اتخاذ الولد» هو ما قلناه، إذن فلا يكون الولد مصنوعاً لله ومخلوقاً له تعالى بل يكون عدلاً وشريكاً له.

لأنّ «الوالد» ليس خالق «الولد» بل الولد جزء من والده انفصل عنه، ونما خارجه، وكبر، في حين انّ الله خـالق كل شيء ما سواه من الأشيـاء بلا استثناء كما تقول: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ .

ويقول سبحانه في صدر الآية: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّماوَاتِ والأَرْضِ﴾ بمعنى موجد السماوات والأرض وخالقهما وما فيهما.

○ البرهان الثاني

﴿ٱلَّذِي لَهُ مُلْكُ ٱلسَّمٰوٰاتِ وَٱلأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَـداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ . [١]

وقد أُشير في هـذه الآية إلى بـرهان واحد على «نفـي الولـد لله» وهو مسـألة «المالكية التكوينية له سبحانه والوهيته المطلقة» لما سواه، وتوضيحه:

إنّ هناك نوعين مـن المالكية: مالكية اعتبـارية، تنشأ من العقـد الاجتماعي الدارج بين أبناء البشر، ومالكية تكوينية تنشأ من خالقية المالك.

إنّ مالكيـة الإنسان لأمـواله مالكيـة ناشئة عـن «العقد الاجتماعـي» الذي

---

١ . الفرقان: ٢ .

أذعن له الإنسان لغرض إدارة الحياة وضمان تمشيتها وجريانها، في حين أنّ مالكية الله للسماوات والأرض وما بينهما مالكية تكوينية ناشئة عن خالقيته لها.

فإذا كان اللّهُ سبحانه مالكاً لكـل شيء فلا يمكن حينئذ أن نتصور له ولداً لأنّ ولد الإنسان ـ بحكـم كونه ليس مخلوقاً لـه ـ لا يكون مملوكاً له كـذلك مع أنّا أثبتنا أنّ الله مـالك لكل شيء لكونـه خالقاً لكل شيء، وإلى هـذا البرهان أُشير في هذه الآية: ﴿ٱلَّذِي لَهُ مُلْكُ ٱلسَّمٰوٰاتِ وَٱلأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾ .

كما أُشير ـ في ذيل هذه الآية ـ إلى علة هذه المالكية وأساسها وهو «الخالقية» إذ يقول: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ .

○ البرهان الثالث

﴿وَقَالُوا ٱتَّخَذَ ٱللهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي ٱلسَّمٰوٰاتِ وَٱلأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ * بَدِيعُ ٱلسَّمٰوٰاتِ وَٱلأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. [1]

استدل في هاتين الآيتين على «نفي الولد» بثلاثة براهين:

١. أنّ معنى الولد هو انفصال جزء من الوالد واستقراره في رحم الأُم، وهذا يستلزم كون الله جسماً، ومتصفاً بالآثار الجسمانية كالمكان، والزمان والجزئية، والتركب من الأجزاء بينما يكون الله سبحانه منزّهاً عن هذه الأُمور وإلى هذه الناحية أشارت الآية بكلمة « سبحانه ».

٢. انّ إلوهية الله مطلقة وربوبيته عامة وشاملة، فكل الموجودات قائمة به ومحتاجة إليه، غير مستغنية عنه.

---

١. البقرة: ١١٦ ـ ١١٧.

فإذا كان له «ولد» يلزم ـ حتماً ـ أن يكون الولد مثيلاً ونظيراً له في الاتصاف بجميع صفات الله ومنها: «الاستقلال والغنى عن الغير» على حين ثبت كونه سبحانه مالكاً مطلقاً للسماوات والأرض وما بينهما فهي قائمة به، تابعة له، محتاجة إليه دون استثناء ومطيعة لأمره وخاضعة لمشيئته بلا منازع، وليس هنا موجود مستقل غيره.

وإلى هذا البرهان أشار بقوله سبحانه: ﴿لَهُ مَا فِي ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾.

٣. انّه لا موجب لاتخاذ الله للولد، لأنّ طلب الأبناء والأولاد، إمّا أن يكون لغرض استمرار النسل والذرية، أو بهدف الاستعانة بهم لرفع الاحتياج عند الشيخوخة والعجز، ولا يمكن أن يتصور أي واحد من هذه الدوافع في مقامه سبحانه وإلى هذا أشارت الآية بقولها:

﴿بَدِيعُ ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.(١)

فأية حاجة تتصوّر لله إلى الولد وهو بديع كل شيء؟

وفي آية أُخرى اعتمد على موضوع «الغنى الإلهي» لنفي الولد، إذ يقول:

﴿قَالُوا ٱتَّخَذَ ٱللهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ هُوَ الغَنِيُّ لَهُ مَا فِي ٱلسَّمٰوٰتِ و ما فِي ٱلأَرْضِ﴾.(٢)

وهكذا ينفي القرآن الكريم خرافة اتخاذ الله للبنين والبنات، تلك الخرافة التي كانت توجد في الديانات القديمة كـ: «اليهودية» و «النصرانية»

---

١. البقرة: ١١٧.

٢. يونس: ٦٨.

و«الزرادشتية» و «الهندوكية» وعند المشركين.

ولقد استدل المسيحيون على بنوة عيسى لله بتولده من غير أب، إذ قالوا للنبي ﷺ هل رأيت ولداً من غير أب؟ إذن فليس لعيسى من أب إلاّ الله.

فأجاب الله عن هذا الزعم بقوله:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.(١)

أي إنّ مثل عيسى في تكونه من غير أب كمثل آدم في خلق الله له من غير أب وأُم فليس عيسى عندئذ بأبدع وأعجب من آدم فكيف أنكروا هذا وأقرّوا بذلك؟!

○ خلاصة ما سبق

تلخّص مما سبق أنّ القرآن يستند في نفيه لاتخاذ الله ولداً على البراهين التالية:

١. ليست له سبحانه أية زوجة حتى يكون له ولد منها.

٢. انّه تعالى خالق كل شيء واتخاذ الولد ليس خلقاً بل هو انفصال جزء من الوالد وهو ينافي خالقيته لكل شيء.

٣. انّه مالك كل شيء مالكية ناشئة عن الخالقية وكون المسيح ولداً له سبحانه يستلزم عدم مخلوقيته وهو يستلزم عدم كونه مملوكاً وهو ينافي مالكية الله العامة.

٤. انّه سبحانه منزّه عن أحكام الجسم، واتّخاذ المسيح ولداً يستلزم كون الله

---

١. آل عمران: ٥٩.

جسماً ومحكوماً بـالأحكام الجسمانية، لأنّ معنى كـون المسيح ولداً له سبحـانه هو انفصال جزء منه سبحانه وهو يستلزم كونه جسماً.

٥. انّ جميع الأشياء قائمة بـالله فلا استقلال لسواه في حين يستلزم افتراض ولد لله سبحانه استقلاله كاستقلال الوالد حتى يكون الولد نظير الوالد.

٦. انّ الله تعالى غني فلا حاجة له إلى ولد.

٧. انّ كون المسيـح دون والد ليـس بأعجب مـن آدم الذي وجـد من دون أبوين مطلقاً.

***

وأمّا الطريق الثاني [١] الذي سلكه القرآن لإبطال «بنوة خصوص المسيح» فهو بيان حياة السيد المسيح وشرحها بنحو واضح في سور مختلفة خاصة في سورة «مريم» [٢] بحيث لا يبقى أي شك لمنصف في «بشريته» عليه‌السلام.

وقد وردت في بعـض الآيات التـي مرت في هذا البحـث نماذج عن حيـاته البشرية. [٣]

بقي هنا بحث هـام اعتنى به القرآن الكريم بجد، وهو مسـألة كون المسيح

---

١. قد تقدم آنفاً في صفحـة ٢٩٣ إنّ القرآن استعرض مسألة نفي الولد لله سبحـانه بشكلين تارة عن طريق نفي أي ولد له سواء أكان المسيح أم غيره وأخرى عن طريق نفي خصوص بنوة المسيح، وقد استوفينا البحث في القسم الأوّل وإليك البحث في القسم الثاني.

٢. راجع سورة مريم: ١٦ ـ ٣٥.

٣. راجع سـورة المائدة: ١٧ و ٧٥، وسورة التـوبة: ٣٠ وسيـوافيك قـوله سبحـانه : ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ (النساء: ١٧١) فبملاحظة حـالاته في هذه الدنيا نجزم بأنّه مخلوق لله سبحانه وليس ولداً له.

معبوداً وانّه لا يستحق العبادة سواء أكان ابناً لله سبحانه أم لا، وسواء أصح التثليث أم لا ، وهذه مسألة مستقلة تجتمع مع نفي التثليث والبنوة، ولأجل ذلك نستعرض هذا البحث مستقلاً عن البحثين الماضيين.

○ القرآن ومعبودية المسيح

إنّ القرآن ينزّه الله تنزيهاً مطلقاً عن أن يبعث رسلاً يدعون الناس إلى عبادة أنفسهم بدل الدعوة إلى عبادة الله سبحانه ، فقال:

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُـؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُـولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِـنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّيـنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَـابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلا يَأْمُرَكُـمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُـرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾. (١)

وفي هاتين الآيتين نفي لمعبودية المسيح أو مشاركته في الربوبية.

***

كما أنّ القـرآن الكريـم طرح مسـألة عبـادة السيد المسيـح في آيات أُخرى وأبطل ـ بنفي مـالكية المسيح لضر عباده ونفعهم ـ إمكان كـونه مستحقاً للعبادة فيقول:

﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَكُـمْ ضَرّاً ولا نَفْعاً وَاللهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾. (٢)

---

١. آل عمران: ٧٩ ـ ٨٠.

٢. المائدة: ٧٥.

وحيث إنّ البحث هنا هو حول التوحيد الذاتي، فنرجئ البحث عن التوحيد في العبادة مطلقاً وبطلان معبودية المسيح خصوصاً إلى الفصل التاسع.

غير أنّ التدبر في هذه الآية و الآيات المشابهة لها يوضح لنا نقطة مهمة وهي: أنّ الدافع الأساسي لاتخاذ شخص أو شيء معبوداً إنّما هو لأجل الاعتقاد بمالكية ذلك المعبود لضرهم ونفعهم.

وعلى هذا فكل خضوع وخشوع ينبع من هذه النقطة المهمة يمكن أن يكون مصداقاً للشرك في العبادة.

وأمّا إذا خضع أحد أمام إنسان آخر دون هذا الدافع فإنّ عمله لا يكون حينئذ إلاّ احتراماً، وتكريماً وليس عبادة.

وسوف يأتي مفصل هذا القسم في الفصل التاسع إن شاء الله.

وبالتالي فإنّ القرآن الكريم يبدي نظره حول «السيد المسيح» وهو ـ في الحقيقة ـ الرأي الصحيح البعيد عن أية مبالغة أو غمط حق، وهو قوله سبحانه :

﴿يَا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَىٰ ٱللهِ إِلاَّ ٱلْحَقَّ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَىٰ ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِٱللهِ وَرُسُلِهِ وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ ٱنتَهُوا خَيْراً لَكُمْ﴾.[1]

فلقد وصفت هذه الآية السيد المسيح بأفضل ما يمكن أن يكون مبيناً لحقيقة شخصية رفيعة الشأن جليلة المقام، وكان هذا الوصف والتعريف رفيعاً ومؤثراً جداً بحيث جعل النجاشي (ملك الحبشة) الذي سأل جعفر بن أبي طالب أن يبين له رأي القرآن في المسيح فقرأ عليه هذه الآية .

١. النساء: ١٧١.

أقول: جعل النجاشي يعمد ـ بعد سماعه الآية ـ إلى عود من الأرض، ويقول:

«ما عدا [أي ما تجاوز] عيسى عما قلت هذا العود»[١].

إنّ الأوصاف التي وصف بها عيسى في هذه الآية هي:

١. ﴿إِنَّما ٱلْمَسِيحُ﴾، وتعني لفظة المسيح: المبارك وقد وصف عيسى في آية أُخرى بهذا النحو:

﴿وَجِيهاً فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلآخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾[٢].

٢. ﴿عِيسَىٰ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾، فقد وصف في هذا المقطع بكونه «ابناً لمريم» ومع هذا كيف يجوز أن يعتبره النصارى إلهاً، أو ابناً لله؟

٣. ﴿رَسُولُ ٱللهِ﴾ حيث وصف بالرسالة والنبوة، فلا هو إله ولا هو رب كما ادّعى النصارى.

٤. ﴿كَلِمَتُهُ﴾، وهنا لا بد أن نقول: إنّ الكون بأجمعه وإن كان كلمة لله وإنّ النظام البديع وإن كان يحكي عن علمه ويخبر عن حكمته ويعبّر عن قداسته كما تعبر الألفاظ والكلمات عن معانيها، ولكن حيث إنّ هذه الكلمة (أعني: المسيح) خلق دون توسط أسباب وعلل، لذلك أطلقت عليه لفظة الكلمة بخصوصه لإبراز أهميته الخاصة من بين كلمات الله الأُخرى.

٥. ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾، أي من جانب الله.

---

١. الكامل لابن الأثير: ٢/ ٥٥.

٢. آل عمران: ٤٥.

○ التثليث في نظر العقل

بعد أن فرغنا من البحث حول التثليث من وجهة نظر القرآن ، يتعين علينا أن نعرضه على المعايير العقلية لنرى مدى انطباقه على تلك المعايير.

تحكي كلمات المسيحيين ـ في كتبهم الكلامية ـ عن أنّ الاعتقاد بالتثليث ـ عندهم ـ من المسائل التعبدية التي لا تدخل في نطاق التحليل العقلي، لأنّ التصورات البشرية لا تستطيع أن تصل إلى فهم هذا المطلب، كما أنّ المقايسات التي تنبع من العالم المادي تمنع من إدراك حقيقة التثليث لأنّ حقيقته ـ حسب زعمهم ـ فوق القياسات المادية.

ثم يقولون: حيث إنّ تجارب البشر مقصورة با لمحدود، فإذا قال الله بأنّ طبيعته غير المحدودة تتألف من ثلاثة أشخاص، لزم قبول ذلك، إذ لا مجال للمناقشة في ذلك، وإن لم يكن هناك أي مقياس لمعرفة معناه، بل يكفي في ذلك ورود الوحي على أنّ هؤلاء الثلاثة يؤلّفون بصورة جماعية «الطبيعة الإلهية اللامحدودة»!! وانّهم رغم تشخص كل واحد منهم وتميّزه عن الآخرين ليس بمنفصل ولا متميز عن الآخر رغم انّه ليست بينهم أية شركة في الالوهية، بل كل واحد منهم إله مستقل بذاته ومالك بانفراده لكامل الالوهية !!! [1].

فالأب مالك ـ بانفراده ـ لتمام الالوهية وكاملها متحقق فيه دون نقصان.

والابن كذلك مالك ـ بانفراده ـ لتمام الالوهية وكامل الالوهية متحقق فيه دون نقصان.

---

١. انظر إلى التناقض الواضح بين تشخص كل واحد من جانب وعدم تميز كل واحد عن الآخر، ولأجل ذلك جعلوا منطقة التثليث منطقة محرمة على العقل.

وروح القدس هـو أيضاً مـالك بـانفراده ـ لكـامل الالـوهية وانّ الالـوهية بتمامها متحققة فيه دون نقصان.

هذه العبارات وما يشـابهها من التوجيهات للتثليث المسيحـي توحي بأنّهم يعتبرون مسألـة التثليث فـوق الاستدلال والبرهنـة العقلية، وأنّها بـالتالي «منطقـة محرمة» على العقـل، فلا يمكن الاستـدلال الصحيح عليهـا، بل مستند ذلـك هو الوحي والنقل ليس غير.

ولهذا ينبغي ـ قبل أي شيء ـ أن نبحث أوّلاً في الأدلة النقلية، وهم وان كانوا يستندون في هذه الفكرة إلى النقل ولكن ليس للتثليث أي مستند نقلي معتبر.

وأمّا «الأناجيل» الأربعة الفعلية فليست بمعتبرة إطلاقاً، إذ لا تشبه الوحي بل تدل طريقة كتابتها على أنّها من بقايا أدب القرن الأوّل والثاني الميلاديين، وهذا يعني عدم كونها متعلقة بفجر المسيحية حقيقة.

ثمّ إنّ عـالم ما وراء الطبيعـة وإن كان لا يمكـن أن يقاس بـالأُمور الماديـة المألوفـة ولكنّه ليس بمعنـى أنّ ذلك العالم فـوضى وخلـو من المعايير، بـل لكل مقياسه الخاص، والدليل على ذلك انّ هناك سلسلـة من القضايا العقلية التي لا تقبـل النقاش والجدل تحكـم في عـالم المادة، وعالم مـا وراء المادة سـواء كمسألـة احتياج كل معلول إلى علة وكمسألة (امتناع اجتماع النقيضين).

إلى غير ذلك من القواعد العامة الحاكمة في عالمي المادة والمعنى.

وعلى ذلك إذا أبطلت البراهين العقلية مسألة التثليث لم يعد مجال للاستناد بالأدلـة النقلية، بل يتعين أن نعترف ببطلان النصـوص هذه، ونذعن بـأنّها ليست من كلام الله ووحيه إذ كيف يجوز للوحي أن يخالف ما هو مسلم عقلاً.

إذا عرفت هذا، حان الوقت لأن نعرف حقيقة الأمر من وجهة نظر العقل.

○ هل يمكن واحد وثلاثة في آن واحد؟

يتعين علينا أن نعرف أوّلاً ما هو المقصود من التثليث الذي ربما يعبرون عن الموصوف به بـ «الثالوث المقدس» وهم يقولون في تفسير فكرة « التثليث »:

إنّ الطبيعة الإلهية تتألف من ثلاثة أقانيم متساوية الجوهر أي الأب والابن وروح القدس.

والأب هو خالق جميع الكائنات بواسطة الابن، والابن هو الفادي، وروح القدس هو المطهر وهذه الأقانيم الثلاثة مع ذلك ذات رتبة واحدة، وعمل واحد[1].

والأقنوم ــ لغة ــ يعني: الأصل، والشخص، فإذن يصرح المسيحيون بأنّ هذه الآلهة الثلاثة ذات رتبة واحدة، وعمل واحد وإرادة واحدة، بموجب هذا النقل.

ونحن نتساءل ما هو مقصودكم من الآلهة الثلاثة؟ والواقع إنّ للتثليث صورتين لا يناسب أي واحد منهما المقام الربوبي:

١ . أن يكون لكل واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجود مستقل عن الآخر بحيث يظهر كل واحد منها في تشخص ووجود خاص، فكما أنّ لكل فرد من أفراد البشر وجوداً خاصاً، كذلك يكون لكل واحد من هذه الأقانيم، أصل مستقل، وشخصية خاصة، متميزة عما سواها.

غير أنّ هذا هو نظر «الشرك» الجاهلي الذي كان سائداً في عصر الجاهلية في

---

١ . قاموس الكتاب المقدس.

صورة تعدد الآلهة، وقد تجلّى في النصرانية في صورة التثليث !

ولكن دلائل « التوحيد » قد أبطلت أي نوع من أنواع «الشرك» من الثنوية والتثليث في المقام الالوهي والربوبي.

وقد وافتك تلك الأدلة حول التوحيد في الذات وسيأتي ما يدل على التوحيد في الربوبية في الفصل الثامن، والعجيب ـ حقاً ـ أنّ مخترعي هذه البدعة من رجال الكنيسة يصرون ـ بشدة ـ على أن يوفقوا بين هذا « التثليث » و « التوحيد » بالقول بأنّ الإله في كونه ثلاثة، واحد، وفي كونه واحداً ثلاثة، وهل هذا إلاّ تناقض فاضح؟! إذ لا يساوي الواحد مع الثلاثة في منطق أي بشر !! وليس لهذا التأويل من سبب غير أنّهم لما واجهوا ـ من جانب ـ أدلة التوحيد اضطروا إلى الإذعان بوحدانية الله تعالى.

ولكنهم من جانب آخر لما خضعوا للعقيدة الموروثة (أي عقيدة التثليث) التي ترسخت في قلوبهم أيما رسوخ، حتى أنّهم أصبحوا غير قادرين من التخلص منها، والتملص من حبائلها، التجأوا إلى الجمع بين التوحيد و التثليث وقالوا: إنّ الإله واحد في ثلاثة وثلاثة في واحد!!

○ أقانيم ثلاثة أم شركة مساهمة؟!

هناك تفسير آخر للتثليث وهو: أنّ يقال انّ الأقانيم الثلاثة ليست بذات لكل منها وجود مستقل، بل هي بمجموعها تؤلف ذات إله الكون الواحد، فلا يكون أي واحد من هذه الأجزاء والأقانيم بإله بمفرده، بل الإله هو المركب من هذه الأجزاء الثلاثة.

ويرد على هذا النوع من التفسير أنّ معنى هذه المقالة هو كون الله «مركباً» محتاجاً في تحقّقه وتشخصه إلى أجزاء ذاته (أي هذه الأقانيم الثلاثة) بحيث ما لم تجتمع لم يتحقق وجود الله.

وفي هذه الصورة سيواجه أرباب الكنيسة والنصارى إشكالات أكثر وأكبر من ذي قبل:

ألف. أن يكون إله الكون محتاجاً في تحقّق وجوده إلى الغير (وهو كل واحد من هذه الأقانيم باعتبار أنّ الجزء غير الكل) في حين أنّ المحتاج إلى الغير لا يمكن أن يكون إلهاً واجب الوجود، بل يكون حينئذ ممكناً مخلوقاً محتاجاً إلى من يرفع حاجته كغيره من الممكنات.

بل يلزم كون الأجزاء الممكنة مخلوقة لله سبحانه من جانب ويلزم أن يكون الإله المتكون منها مخلوقاً لها من جانب آخر .

ب. إمّا أن تكون هذه الأجزاء ممكنة الوجود أو واجبة، فعلى الأوّل يلزم احتياج الواجب (أعني: الكل) إلى الأجزاء الممكنة، وعلى الثاني يلزم تعدد واجب الوجود، وهو محض الشرك، وعندئذٍ فلا مناص من أن يكون ذلك الإله الخالق بسيطاً غير مركب من أجزاء وأقانيم.

ج. انّ القول: بأنّ في الطبيعة الإلهية أشخاصاً ثلاثة، وأنّ كل واحد منها يملك تمام الالوهية، معناه أن يكون لكل واحد من هذه الثلاثة وجوداً مستقلاً مع أنّهم يقولون: إنّ طبيعة الثالوث لا تقبل التجزئة.

وبتعبير آخر، إنّ بين هذين الكلامين، أي استقلال كل اقنوم بالطبيعة الالوهية وعدم قبول طبيعة الثالوث للتجزئة، تناقضاً صريحاً.

د. إذا كانت شخصية الابن إلهاً (أي أحد الآلهة) فلماذا كان يعبد الابن أباه؟ وهل يعقل أن يعبد إله إلهاً آخر مساوياً له، وأن يمد إليه يد الحاجة، أو يخضع أحدهما للآخر ويخفض له جناح التذلل والعبودية وكلاهما إلهان كاملا الالوهية؟!

هذا حق المقال حول التثليث ومن العجب أنّ أحد القسيسين القدامى وهو «أوغسطين» قال: أؤمن بالتثليث لأنّه محال. [1]

١. راجع مقارنة الأديان المسيحية للكاتب أحمد شلبي.

الفصل السادس

الله وبساطة ذاته تعالى

«وعينية صفاته لذاته»

○ بساطة ذاته تعالى

١ . التوحيد الذاتي وبساطة الذات.

٢ . ذات الله منزّهة عن التركيب الخارجي.

٣. ذاته منزهة عن التركيب العقلي.

٤ . صفات الله عين ذاته.

٥ . الدليل على وحدة الصفات والذات.

٦ . تعدد الصفات وبساطة الذات كيف؟

○ بساطة ذاته تعالى

ويقع البحث في هذا الفصل في مقامين:

١ . ذات الله منزّهة عن التركيب.

٢ . صفات الله عين ذاته.

بعد ما عرفنا «التوحيد الذاتي» بمعنى نفي الشبيه والنظير والمثيل لله سبحانه ببراهينه، يتعين علينا الآن أن نستعرض «التوحيد الذاتي» من زاوية أُخرى، وهي بساطة الذات الإلهية، ونفي أي نوع من أنواع التركيب الخارجي والعقلي فيها.

ولما كانت لمسألة بساطة الذات عن التركيب الخارجي والعقلي، ومسألة التوحيد في الصفات (بمعنى اتحاد الذات مع صفاتها وجوداً وخارجاً) دلائل مشتركة جعلناهما في فصل واحد وهو الفصل الحاضر، مع الاعتراف بأنّ المسألتين من بابين مختلفين، فمسألة «بساطة الذات» من فروع التوحيد الذاتي، ومسألة اتحاد الذات والصفات من شعب التوحيد في الصفات، ونركز بحثنا أوّلاً على بساطة الذات.

○ التوحيد الذاتي وبساطة الذات

للتوحيد الذاتي معنيان:

١. أنّ الله واحد لا يتصور له نظير ولا مثيل.

٢. أنّ ذاته تعالى بسيطة ومنزهة عن أي نوع من أنواع التركيب، والكثرة العقلية، والخارجية.

وقد اصطلح بعض العلماء على التوحيد الذاتي بالمعنى الأوّل بالواحدية، وبالمعنى الثاني بالأحدية، ولعل هذين الاصطلاحين مبتنيان على أنّ لفظة «واحد» تعني في لغة العرب ما يقابل الاثنين فإذا قلنا: «الله واحد»، يعني: لا ثاني له ولا نظير ولا مثيل ولا عديل، ولكن لفظة «أحد»، تعني الوحدة في مقابل التركيب، وإذا وجدنا القرآن يصف الله بلفظة الأحد ويقول: ﴿هو الله أحد﴾ فهو يقصد مقابلة « التثليث التركيبي» الذي كانت النصارى تدعيه فتزعم بأنّ المقام الالوهي «مركب» من ثلاثة أقانيم.

ويدل على ذلك أنّه لو كان المقصود من «أحد» في هذه الآية هو أنّ الله واحد، ولا نظير له لما كان ثمة داع لتكرار هذا المضمون في ذيل السورة إذ يقول: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ ، ويتضح ما قلناه إذا وقفنا على أنّ هذه السورة برمتها نزلت في رد عقائد المسيحيين، وإن لم يرد ذكرهم بالاسم.

وعلى كل حال سواء أطابق هذا الاصطلاح المعنى اللغوي لـ : «الواحد» أو «الأحد» أم لا[1]، فإنّ مثل هذا الاصطلاح سبب للتفكيك بين نوعين من «التوحيد الذاتي».

***

١. سنثبت في البحث القرآني لهذا الفصل أنّ المعنى اللغوي للواحد والأحد هو الذي جاء في هذا الاصطلاح.

قد يتصور الإنسـان ـ في النظرة البدائية ـ أنّه لا توجد في القـرآن أية آية أو آيات ناظرة إلى هـذا القسم من التوحيد (أي بساطة الـذات)، وكأنّ القرآن أو كل أمثـال هذه البحـوث إلى عقـل البشر، ولكننا عنـدما نعيـد النظـر في القرآن بعـد الاطلاع على التحقيقـات الفلسفية التـي من شـأنها إعطاء الإنسـان نظرة أعمـق وأوسع نجد أنّ القرآن يصف الله سبحانه بطائفة من الصفات التي لا تنسجم مع أي نوع مـن أنواع التركيـب في الذات أبـداً، وهو يـدل ضمنياً على نفـي التركيب وإثبات البساطة لذاته تعالى، وقد ذكرنا في السابق أنّ القرآن ذو أبعاد متعددة من حيث الأهداف والمعاني وإنّه يمكن أن يدرك بعد من أبعاد الآية في النظرة الأُولى بينما ينكشف بعـد آخر لنفس الآية في النظـرة الثانية في حين يكون اكتشـاف بعد ثالث ورابع لنفس الآية محتاجاً إلى مزيد تعمّق وإمعان.

ويؤيد هذا الأمر ما قاله الإمام السجاد حول آيات من سورة الحديد:

«إنّ الله عز وجل علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله عز وجل ﴿قُل هو اللهُ أحـد * الله الصمد﴾ والآيات مـن سورة الحديد ... إلى قـوله ﴿وهو عليم بذات الصدور﴾ فمن رام وراء ما هنالك هلك.»[1]

لهذا يجب أن لا نكتفي ـ في استخراج المعارف المتعلّقـة بالمبدأ أو المعاد من الآيات القرآنية ـ بالنظرة الأُولى بل لابد من الغوص في بحـار القرآن ، معتمدين على النظـر الأعمق، والجهـد الفكـري الأكثر، فحينئـذ سنرى أيّـة جـواهر ثمينـة سنصيب في هذا الغوص المبارك.

لهذا السبب ولكي نقوي من نظرتنا فإنّنا سنعالج مسألة «بساطة أو تركيب

١. توحيد الصدوق: ٢٨٣ ـ ٢٨٤ طبع الغفاري.

الذات» وكذا التوحيد في الصفات من نظر العقل أوّلاً، ثم نطرح بعد ذلك هذه المسألة على القرآن وصحاح الأحاديث.

○ ١. ذات الله منزّهة عن التركيب الخارجي

والمراد من «التركيب الخارجي» هو أن يكون الشيء ذا أجزاء خارجية، كالمعادن والمحاليل الكيمياوية، التي تتألف من الأجزاء المختلفة.

ولكن مثل هذا «التركيب» يستحيل في شأن الله سبحانه، لأنّ الشيء المركب من مجموعة الأجزاء سيكون «محتاجاً» في وجوده إلى تلك الأجزاء لا محالة، والمحتاج إلى غيره معلول لذلك الغير ولا يصلح للإلوهية حينئذ.

هذا مضافاً إلى أنّ الأجزاء المؤلفة للذات الإلهية إمّا أن تكون «واجبة الوجود» فحينئذ سنقع في مشكلة «تعدد الآلهة» التي يعبر عنها في علم الكلام بتعدد القدماء.

وإمّا أن تكون «ممكنة الوجود» وفي هذه الصورة ستحتاج هذه الأجزاء إلى الغير ليوجدها، فيكون معنى هذا أنّ ما فرضناه «إلهاً» يكون معلولاً لأجزاء ذاته التي هي معلولة لموجود أعلى وبالتالي لا يكون إلهاً.

○ ٢. ذاته منزّهة عن الأجزاء العقلية

ولتوضيح هذا النوع من البساطة نذكر الأُمور التالية:

أ. انّ الشيء، يعرف بجنسه وفصله أو ما يقوم مقامهما التي تسمّى بالماهية وليس للماهية أي دور، إلاّ تحديد وجود الأشياء وبيان موقعها في عالم الوجود.

ب. انّ كل موجود ممكـن مركب من شيئين: ماهية ووجـود وليس المقصود تركبـه من الجزءين الخارجيين كـالعناصر المتركبة ، بـل المراد هو أنّ الذهـن النقاد يرى الشيء الخارجي الواحد ـ في مختبر العقل ـ مكوناً من جزءين:

أحدهما يحكـي عن مـرتبته الـوجوديـة وانّه يقـع في أي مرتبـة من مـراتب الوجود، مـن الجماد والنبات والحيوان، وغيرها، والثاني يحكي عـن عينيته الخارجية التي طرد بها العدم عن ساحة الماهية.

ولكـن هذا النـوع من التركيـب يستحيل في شـأن الذات الإلهيـة، لأنّها إذا كانت مؤلفة من وجود وماهية، انطرح هذا السؤال:

إنّ الماهية كانت في حد ذاتها فاقدة للـوجود والعينية، فبماذا طرد هذا العدم وأُقيم محلـه الوجود فإنّ هـذا الطرد يحتاج ــ تبعاً لقانـون العلية العام ـ إلى عـامل خارجي عـن ذات الشيء؟ ومن المعلوم أنّ الشيء المحتاج إلى العلـة الخارجة عن وجوده ممكن لا يستحق الالوهية ؟!

ولأجل هذا ذهب العلماء إلى بساطة ذاته وانّـها منزّهة عن الماهية، وهو عين الوجود وصرفه.

٣٥. صفات الله عين ذاته

لا شك في أنّ لله سبحانه صفاتٍ، كالعلم والقدرة والحياة، غير أنّه يجب أن نقف على أنّها هل هي أزلية أم حـادثة، وعلى الأوّل فهل هي «زائدة» على الذات، وبعبارة أُخرى هل الصفات «عين» الذات أو «غيرها»؟

إنّ هناك فرقة واحدة أعني الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني ذهبت

إلى حدوث الصفات، وقالوا بخلو الذات الإلهية عنها ـ في البداية ـ ثم اتصفت بها فيما بعد [١].

ولو تجاوزنا هذه الفرقة لوجدنا جميع الفلاسفة والمتكلمين الإسلاميين متفقين على «أزلية» هذه الصفات.

ومما لا يخفى أنّ الكرامية وغيرها مذاهب ابتدعتها السياسة العباسية آنذاك لإشغال المفكّرين الإسلاميين بالبحوث والمناقشات الجانبية، لكي تسهل لهم السيطرة على الأُمّة الإسلامية، ولأجل هذا لا نجد لهذه المذاهب المفتعلة بأيدي السياسات الزمنية المنحرفة أي أثر إلاّ في طيات كتب الملل والنحل فقط.

ولو كانت «الذات الإلهية» فاقدة لهذه الصفات منذ الأزل لاستلزم ذلك حتماً أن تكون الصفات «ممكنة» وحادثة، وحيث إنّ كل ممكن مرتبط بعلة، ومحتاج إلى محدث لزم أن نقف على محدثها.

فهل وجدت من قبل نفسها، أو من قبل الله سبحانه ، أو من جانب علة أُخرى؟ وكلّها باطلة.

أمّا الأوّل فلا يحتاج إلى مزيد بيان إذ لا يعقل أن يكون الشيء علة لنفسه، وأمّا الثاني فكسابقه فإنّ فاقد الشيء لا يكون معطيه، إذ كيف يمكن أن يكون فاقد العلم معطياً له؟ وأمّا الاحتمال الثالث فكسابقيه أيضاً، إذ ليس هناك عامل خارجي محدث أخذاً بحكم التوحيد في الذات، ولأجل ذلك اختار الجمهور من الإسلاميين، أزلية الصفات.



١. الأسفار الأربعة: ٦/ ١٢٣.

فإذا ثبتت أزلية صفاته سبحانه كذاته يبقى بحث آخر وهو :

هل هذه الصفات القديمة الأزلية زائدة عليها لازمة لها، كما ذهب إلى ذلك فريق من المتكلمين الإسلاميين كالأشاعرة [1]، أم هي «عين» الذات، وأنّه ليس للذات والصفات سوى مصداق واحد لا أكثر، وهنا يتعين علينا أن نتوقف قليلاً لنرى التفاوت بين القولين ثم بمعونة العقل نميز الصحيح عن غير الصحيح منها.

ولوضوح المطلب نقدم أُموراً لها صلة با لموضوع:

١ . انّ قولنا: الله سبحانه عالم، مركب من كلمتين: الله وعالم، وكل واحدة تحكي عن أمر، فالمبتدأ يحكي عن الذات، والخبر يحكي عن صفته.

والقائل باتحاد صفاته مع ذاته لا يقول باتحاد مفاهيمها مع ذاته أي اتحاد مفهوم العالم وما وضع عليه ذلك اللفظ مع مفهوم لفظ الجلالة الذي وضع عليه ذلك اللفظ، بل يقصد منه اتحاد واقعية العلم مع واقعية ذاته وانّ وجوداً واحداً ببساطته ووحدته مصداق لكلا المفهومين، وليس مصداق لفظ الجلالة في الخارج غير مصداق لفظ العالم.

ثم يبقى هنا سؤال وهو أنّ ذاك الاتحاد لا يختص بذاته سبحانه بل هو حال عامة الموجودات مع صفاتها، فلماذا اختص هذا البحث بالله سبحانه؟ وهذا ما نرجع إليه في الكلام التالي.

٢ . إذا قلنا أنّ زيداً عالم نرى أنّ علمه ليس بمنفصل عن ذاته ووجوده، بحيث لا يمكننا أن نشير إلى علمه على حدة وعلى ذاته إلى انفرادها، فنقول هذا

---

١ . كشف المراد: ١٨١ ، والأسفار الأربعة: ٦/ ١٢٣ .

ذاته وهذا علمه، بل الذات والعلم متحدان على الصعيد الخارجي .

وعند ذلك يتوجه السؤال الآتي: ما هو مقصود القائلين باتحاد صفاته سبحانه مع ذاته؟ فإنّ الاتحاد حسب ما أوضحناه ليس منحصراً به سبحانه بل جار في جميع الموجودات الممكنة، فإنّ كل موجود ممكن يختلف عن صفاته مفهوماً ويتحد معها خارجاً.

عندما نقول: الصدف أبيض، أو العسل حلو، فإنّ البياض متحد بالصدف، والحلاوة متحدة بالعسل بحيث لا يمكن الإشارة إلى الحلاوة بمعزل عن العسل، وهكذا بالنسبة إلى بياض الصدف، فما الفرق بين النوعين من الاتحاد؟ ويجاب على ذلك، بأنّ المقصود من اتحاد الذات الإلهية مع صفاته تعالى ليس من قبيل اتحاد الصدف مع بياضه، وعلم زيد مع ذاته بل هو نوع خاص من الاتحاد والعينية لا يوجد في غير الله . وتوضيح ذلك هو ما تقرؤه في البيان التالي:

٣. انّ «الصفات والذات» في الممكنات وان كانت تتمتع بنوع من الاتحاد في كل الموارد ولكن كيفية الاتحاد في مورد «الصفات والذات الإلهية» تختلف عن الاتحاد في الممكنات.

فإنّ علم زيد وان كان متحداً مع ذاته بنوع من الاتحاد ولكن علمه لا يتحد مع ذاته في جميع مراحلها، بل يتحد معها في بعض مراحل الذات، بدليل أنّ زيداً كان في مجتمعه ـ ذات يوم ـ ولم يكن معه ذلك العلم ـ فكانت الذات متحققة ولم يكن العلم معها، وهذا يشعر بأنّ ذاته أي ما به يكون زيد، زيداً غير علمه، وهذا يشعر بأنّ ذاك الاتحاد ليس بمنزلة يجعل الصفات في مرتبة حقيقته وذاته.

وبعبارة أُخرى فإنّ ملاك إنسانية زيد والعناصر المكونة لذاته هي ما يوجد

في الآخرين سواء بسواء فإنّ ملاك الإنسانية، والعناصر المكونة لحقيقة الأفراد الآخرين هي «الحيوانية والناطقية» التي تتكون منهما ذات زيد، أما «علمه» فما هو إلاّ «حلية» توجت إنسانيته، وزينتها، وفضلتها على الآخرين، ولتوضيح الحقيقة نفترض «بناء» قد تم وبقي طلاؤه الذي يطلى به ظواهر البناء وخارجه وأبوابه وجدرانه.

وفي هذه الصورة، فإنّ كل ما ينقش على جدران هذا البناء، يضيف إلى جمال البناء جمالاً إضافياً، لكن هذا الطلاء رغم أنّه ليس منفصلاً عن البناء وجدرانه وأبوابه، إلاّ أنّه لا يشكل حقيقة البناء، لأنّ العناصر والمواد المنشئة لذلك البناء هي الحديد والاسمنت والجص والآجر، وليست الأصباغ والطلاء.

وعلى هذا فإنّ اتحاد الأبواب والجدران مع الطلاء (عندما نقول الجدار أزرق) لا يعني أنّ اللون جزء من واقعيته وذاته، بل غاية ما في الأمر أنّ الألوان قد اتحدت بظاهر الجدار لا أنّها اتحدت بذاته وحقيقته، وعلى هذا النمط يكون بياض الصدف وحمرة التفاح وصفرة الليمون، كما أنّ على غرار هذا يكون اتحاد علم زيد بذاته.

وخلاصة القول: إنّ الاتحاد في هذه الموارد ليس بمعنى أنّ «العارض» قد أصبح جزءاً من ذات «المعروض» بل اتحد مع بعض مراحله ومعنى هذا أنّ العارض والمعروض شيء واحد ولكن دون أن يكون العارض داخلاً في ذات المعروض وجزءاً من حقيقته، وعلى هذا فالمقصود من «وحدة صفات الله مع ذاته» ليس على هذا النمط من الاتحاد بل وحدة آكد وأشد بمعنى أنّ «صفات الله تؤلّف ذاته» سبحانه فهي «عين» ذاته وليست عارضة عليها، وبالتالي ليس يعني، أنّ ذاته شيء وصفاته شيء آخر، بل صفاته هي ذاته وحقيقته، فعلم الإنسان بشيء

إنّما هو بعلم زائد على ذاته فهو بالعلم الزائد يطّلع على ما هو خارج عن ذاته فيدرك المرئيات والمسموعات عن طريق «الصور الذهنية» التي تدخل إلى الذهن بواسطة الحواس الخمس، وإذا أخذت منه هذه «الصور الذهنية» لم يعد قادراً على درك ما هو خارج عن ذاته ولكنه يحتفظ بذاته مع فقد علمه، وبما أنّ ذات الله عين علمه، وليس العلم بزائد على ذاته، فهو تعالى يدرك جميع المبصرات والمسموعات بنفس ذاته بحيث يكون فرض سلب العلم والقدرة عنه تعالى مساوياً لفرض نفي ذاته.

وعلى هذا فالمقصود من «اتحاد صفات الله مع ذاته» هو عينية الصفات للذات في عامة مراحلها، وكون العلم الإلهي عين الذات الإلهية، وكذا القدرة والحياة، وغيرها من صفات الذات فهي عين ذاته سبحانه، لا أنّ الذات شيء وحقيقة مستقلة، والصفات حقائق طارئة على الذات وعارضة لها.

○ نظرية الأشاعرة في الصفات

إنّ القول بزيادة الصفات على الذات لا يخلو من مفاسد عقلية أظهرها أنّه يستلزم وجود قدماء ثمانية حسب تعدد صفاته تعالى، وليس هذا إلاّ الفرار من خرافة التثليث المسيحي، والوقوع في ورطة القول بالقدماء الثمانية بدل الثلاثة في حين أنّ براهين « التوحيد الذاتي» قاضية بانحصار القديم في الله سبحانه وعدم وجود «واجب آخر سواه».

○ الدليل على وحدة الصفات والذات

١ . انّ القول باتحاد ذاته سبحانه مع صفاته وعينية أحدهما للآخر يوجب

«غناءه» سبحانه في العلم، بما وراء ذاته، عن غيره، فيعلم بذاته كل الأشياء دون حاجة إلى الغير، وهذا بخلاف القول بالزيادة ـ كما عليه الأشاعرة ـ فإنّه يستلزم ذلك افتقاره سبحانه في علمه بالأشياء وخلقه إياها، إلى أُمور خارجة عن ذاته، فهو يعلم بالعلم الذي هو سوى ذاته، ويخلق بالقدرة التي هي خارجة عن حقيقته، وهكذا سائر الصفات من السمع والبصر، والواجب سبحانه منزّه عن احتياجه إلى غير ذاته فهو غني في ذاته وفعله عمن سواه.

نعم الأشاعرة وإن كانت قائلة بأزلية الصفات مع زيادتها ولكن ذلك لا يدفع الفقر والاحتياج عن ساحته، لأنّ الملازمة غير العينية فكونه سبحانه مع صفاته متلازمين منذ الأزل غير كونه نفس هذه الصفات وعينها.

والحاصل إنّ كون الصفات عندهم غير الذات عين القول باحتياجه في العلم والإيجاد إلى غيره.

إذ نتيجة قولهم بفصل الذات عن الصفات هي أنّه يستعين في تحصيل العلم بذاته، بعلم منفصل كما يعني أيضاً أن يستعين في إيجاد شيء بقدرة خارجة عن ذاته على أنّ دلائل «عينية الصفات للذات» وبالعكس لا تقتصر على هذا الدليل الذي ذكرناه فقط، ولكننا نكتفي بذلك.

○ تعدّد الصفات وبساطة الذات كيف؟

لقد قادتنا البراهين السابقة إلى «بساطة الذات الإلهية» وخلوّها عن أي نوع من أنواع التركيب العقلي والخارجي، وهنا ينطرح سؤال هو: كيف يتناسب تعدّد الصفات مع بساطة الذات؟ أليس يستلزم تعدد الصفات تركّب الذات الإلهية من صفات متعدّدة، وهذا ما يخالف بساطتها؟

إنّ السؤال إنّما يتوجه إذا كان كل واحد من هذه الصفات يكوّن جزءاً خاصاً ويحتل موضعاً معيناً من ذاته سبحانه ، فحينئذ يمكن القول بأنّه يستلزم التركيب في ذاته سبحانه .

ولكن إذا قلنا بأنّ كل واحد من هذه الصفات يكوّن تمام الذات، برّمتها وبأسرها فلا يبقى حينئذ أي مجال لتصوّر التركيب في شأنه تعالى، إذ ماذا يمنع من أن يكون شيء على درجة من الكمال بحيث يكون ذاته علماً كلها، وقدرة كلها وحياة كلها، دون أن تظهر أية كثرة في ذاته، نعم لو كانت هناك كثرة فإنّما هي في عالم الاعتبار والذهن دون الواقع الخارجي إذ يكون في هذه الصورة مصداق العلم في الله نفس مصداق القدرة ويكون كلاهما نفس مصداق الذات بلا مغايرة ولا تعدّد.

ولتقريب هذا المعنى الدقيق نشير إلى مثال له في عالم الممكنات.

ولنأخذ مثلاً الإنسان، فكل وجوده مخلوق لله، بينما هو أيضاً بكلّه معلوم له سبحانه دون أن يكون معنى ذلك أنّ جزءاً من ذات الإنسان معلوم لله والجزء الآخر مخلوق له سبحانه ، بل كلّه معلوم لله في عين كونه مخلوقاً كله له وليست جهة المعلومية في الخارج غير جهة المخلوقية.

وللمزيد من التوضيح لاحظ النور، فإنّ الإضاءة والحرارة من خواص النور، ولكن ليست الكاشفية والإضاءة مرتبطة بناحية خاصة من وجوده، بل الإضاءة والكاشفية خاصية تمامه دون تبعض، كما أنّ الحرارة هي أيضاً خاصية تمامه دون أن يستلزم ذلك أي تعدد في ذات النور وحقيقته.

إلى هنا تبيّنت لنا حسب التحليل العقلي مسائل ثلاث هي:

١. ذات الله منزّهة عن التركيب الخارجي.

٢. ذات الله منزّهة عن التركيب الذهني.

٣. صفات الله عين ذاته.

وقد ذكرنا ـ في معرض بيان هذه الحقائق وشرحها ـ أنّ الأمر لو كان على غير ما أثبتناه للزم أن يفتقر الله تعالى إلى سواه.

فالواجب الوجود غني عن غيره، لا يفتقر إلى شيء سبحانه، وسنذكر فيما يلي ما ورد من الآيات في هذا المجال.

١٥. هو الغني المطلق

إنّ القرآن يصف الله سبحانه في سبعة عشر مورداً بالغني وعدم الافتقار والاحتياج، فقال:

﴿وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾.[١]

﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾.[٢]

﴿أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾.[٣]

﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾.[٤]

﴿سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾.[٥]

---

١. البقرة: ٢٦٣.
٢. آل عمران: ٩٧.
٣. البقرة: ٢٦٧.
٤. فاطر: ١٥.
٥. يونس: ٦٨.

﴿فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾.[١]

وفي سورة فاطر وصف القرآن الكريم جميع الناس بالفقر إلى الله كما وصف الله وحده بالغني دون غيره، إذ قال:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾.[٢]

وليس لغناه سبحانه معنى إلاّ عدم احتياجه في ذاته ووجوده، وفي علمه، وقدرته إلى من سواه،والاحتياج في هذه المراحل من أشد أنواع الاحتياج، وقد أسلفنا أنّ تركب الذات من الأجزاء الخارجية والعقلية يستلزم ـ بالبداهة ـ الاحتياج إلى الأجزاء.

كما أنّ عدم عينية الصفات للذات الإلهية دليل على احتياجه تعالى إلى العلم والقدرة الخارجين عن ذاته، وحيث إنّ الله هو الغني غير المفتقر يلزم أن يكون منزّهاً عن هذه التصوّرات.

فكونه سبحانه غنياً على الإطلاق يثبت المسائل الثلاث: تنزّهه عن التركيب العقلي، والخارجي، وعينية صفاته لذاته.

٢٥. هو الله الأحد

يقول اللغويون:

الأحد أصله وحد.

وحيث إنّ هذه اللفظة ذات معنى خاص، لذلك لا يوصف بها غير الله تعالى.[٣]

---

١. النمل: ٤٠.
٢. فاطر: ١٥.
٣. راجع مفردات الراغب: ١٢.

ولو جعلت هذه اللفظة (أعني: الأحد) في سياق النفي أُطلقت على غير الله مثل أن تقول: ما جاءني من أحد. وأمّا لو جُعلت في سياق الإثبات فتستعمل على نحو الإضافة فقط مثل قولهم: أحدهم، أحد عشر.

وأمّا في غير صورة الإضافة فتطلق على الله فحسب، مثل قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ بمعنى أنّه لا يوصف بها حينئذ، إلاّ الله سبحانه .

يقول الأزهري، اللغوي المعروف:

«إنّ «أحد» صفة من صفات الله استأثر بها فلا يشركه فيها شيء من الكائنات، ويأتي في كلام العرب بمعنى الأوّل كيوم الأحد» .(١)

وأمّا المفسرون الإسلاميون فيذكرون لفظة الأحد في قوله تعالى: ﴿هو الله أحد﴾ طائفة من التفاسير منها:

«الأحد: هو الذي لا يتجزأ ولا ينقسم في ذاته، ولا في صفاته». (٢)

ويقول الجزائري في كتاب «فروق اللغات» في الفرق بين الواحد والأحد:

«إنّ الواحد: الفرد الذي لم يزل وحده، ولم يكن معه آخر؛ والأحد: الفرد الذي لا يتجزأ ولا يقبل الانقسام». (٣)

ويقول العلاّمة الطباطبائي ـ دام ظله ـ في تفسيره في هذا المجال:

«والأحد وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد، غير أنّ الأحد إنّما يطلق على

---

١. تفسير سورة الإخلاص للشيخ حبيب الله الكاشاني: ٣١.
٢. مجمع البيان: ٥/ ٥٦٤.
٣. فروق اللغات: ٣٨.

ما لا يقبل الكثـرة لا خارجاً ولا ذهناً، ولـذلك لا يقبل العد ولا يـدخل في العدد بخلاف الواحد، فإنّ كل واحد له ثانياً وثالثاً أمّا خارجاً وأمّا ذهناً بتوهم أو بفرض العقل فيصير بانضمامه كثيراً، وأمّـا الأحد فكل ما فرض له ثانياً كـان هو هو لم يزد عليه شيء». [١]

وهـذه الحقيقة نكتشفهـا بـوضوح مـن التحقيـق في موارد استعمال هـاتين اللفظتين : الأحد والواحد في سياق النفي.

فإذا قـال قائل: مـا جاءني من القـوم أحد، كـان مفهوم الجملـة نفي مجيء مطلق الأفراد، لا نفي مجيء فرد واحد أو فردين، أو ثلاثة.

وبتعبير أوضح، فإنّ مفهوم هذه الجملة هو نفي الجنس لا نفي الواحد.

ولكن إذا قـال: ما جاءني واحد، فهـم من هذه الجملة نفـي مجيء شخص واحد في مقابل نفي مجيء فردين أو ثلاث.

وحيث إنّ للفظة «أحد» مثل هذه الخصـوصية لذلك عدّت صفة منحصرة في الله سبحـانـه ولم يجز أن يـوصـف بها غيره، ولـذلـك يقـول أحـد أئمّـة أهل البيت عليهم السلام :

«كل مسمّى بالوحدة غيره قليل». [٢]

ويؤيد ما قالـه أهل اللغة والمفسرون مجيء جملة ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ بعد وصـف الله تعالى نفسه بـ (الأحد) في سـورة الإخلاص ونحن نعلـم أن مفاد

---

١. تفسير الميزان: ٢٠/ ٣٨٧.

٢. سيوافيك عن قريب أنّه يمكن استنتاج المسألـة الثالثة، أعني :عينية الصفات مع الذات من هذه الآية فارتقب أيضاً.

هذه الجملة أي قوله: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾، هو نفي النظير والمثيل له سبحانه في الذات والفعل، فلا ذات كذاته ولا خالق أو لا مدبر مثله، فإذا كان معنى هذه الجملة هو ما عرفناه وذكرناه فليس من المستحسن أن نفسر جملة ﴿هو الله أحد﴾ بنفس المعنى أيضاً، إذ أنّ ذلك يستلزم تكرار مضمون واحد في سورة واحدة وعلى فاصلة قصيرة لهذا يجب القول بأنّ الجملة الأُولى تفيد نفي أي نوع من أنواع التركيب والتجزئة، والجملة الثانية تفيد نفي الشبيه والنظير له سبحانه.

وبملاحظة هذا التفسير تستفاد مسألتان [1] من المسائل الثلاث المطروحة في مطلع هذا القسم من هذه الآية، لأنّ وحدة الذات تستلزم ـ بالضرورة ـ نفي أي نوع من أنواع التركيب الخارجي والذهني عن الله.

وأمّا المسألة الثالثة وهي «عينية الصفات الإلهية للذات» فطريق إثباتها هو «صفة الغنى المطلق» التي أثبتها القرآن الكريم لله سبحانه في مواضع عديدة.

كما أنّ وصف الله في سورة الإخلاص بالصمد يثبت هذه العينية والاتحاد أيضاً بناء على أنّ أحد معاني الصمد هو «المقصود لكل محتاج».

فإذا كان الله مقصود كلّ محتاج ولم يكن أيُّ مقصود سواه، استلزم ذلك أن تكون «الصفات عين الذات» وإلاّ لاحتاج في العلم بالأشياء، أو إيجاد شيء، إلى علم خارج، وقدرة خارجة عن ذاته، وفي هذه الصورة لا يكون الله متصفاً بالغنى المطلق ولن يكون حينئذ مقصود كلّ محتاج.

بل يكون هناك مقصود آخر، يتوجّه إليه حتى الله سبحانه .

إلى هنا أثبتنا، عن طريق الآيات القرآنية «بساطة الذات الإلهية» ووحدتها

---

١. الميزان: ٢٠/ ٣٨٧.

وكـذا عينيـة الصفـات للـذات، ولتكميـل هـذا المبحـث يتعيّــن علينـا الآن أن نستعرض ما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام حول هذا المطلب.

والجدير بالـذكر أنّ الأحاديث والأخبـار الواردة في هذا الشأن أكثـر من أن تحصى، ومـن أن يمكن الإتيان بها في هذا الموضـع، إلاّ أنّنا سنكتفي بـذكر نماذج منها، فقد قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«وأمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه [أي في الله من التوحيد] فقول القائل:

١. هو واحد ليس له في الأشياء شبه.

٢. أنّه عزّ وجلّ أحـدي المعنى، يعني به أنّه لا ينقسم في وجـود [خارجي] ولا عقل ولا وهم».[١]

والعبارة الأخيرة تثبـت بوضوح بسـاطة الـذات الإلهية ونفي أيّ شكـل من أشكال التركيب الخارجي والذهني[٢] في شأنها.

كما وصفه الإمام الصادق عليه السلام بالبساطة، ضمن كلام طويل، إذ قال:

«وصانع الأشياء غير موصوف بحد مسمّى».[٣]

وهذا الحديث يمكن أن يكون ناظـراً إلى نفي «الحد والماهية» عن الله تعالى، كما يمكن أن يكون المراد منه هو نفي المحدوديـة عنه تعالى، أو يكون مسوقاً لبيان كليهما.

---

١. توحيد الصدوق: ٨٣ـ ٨٤.

٢. كالتركب من الوجود والماهية.

٣. توحيد الصدوق: ١٩٢.

ويقول الإمام الثامن علي بن موسى الرضا عليه السلام في هذا الصدد:

«بتجهيره الجواهر عرف أنّ لا جوهر له».[١]

من هذه الأحاديث يمكن استنباط كلا المسألتين المذكورتين بوضوح، وأعني بهما:

١. نفي الأجزاء الخارجية (والتركيب الخارجي).

٢. نفي الأجزاء العقلية (والتركيب العقلي).

أمّا المسألة الثالثة، وهي عينية الصفات للذات، فنشير إلى بعض الأحاديث الناظرة إليها فيما يأتي:

قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«وكمال الإخلاص له، نفي الصفات [الزائدة] عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة.

فمن وصف الله [أي وصف زائد على ذاته] فقد قرنه [أي قرن ذاته بشيء غير الذات] ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله»[٢].

وفي هذا الكلام العلوي تصريح بعينية الصفات للذات المقدسة، بل في هذا الكلام إشارة إلى برهان آخر، وهو أنّ القول باتّحاد صفاته مع ذاته يوجب تنزيهه تعالى عن التركيب والتجزئة، ونفي الاحتياج والافتقار عن ساحته.

وأمّا إذا قلنا بغيريّتها مع الذات فذلك يستلزم التركيب وبالمآل: الثنويّة،

---

١. توحيد الصدوق: ٣٧.

٢. نهج البلاغة: الخطبة الأُولى.

والتركيب آية الاحتياج، والله الغني المطلق لا يحتاج إلى من سواه.

وعلى هذا الأساس يكون قوله تعالى: ﴿هو الله أحد﴾ التي تدل على بساطة الذات دليلاً أيضاً على عينيّة الصفات للذات، إذ على فرض زيادتها على الذات يحصل هنا وجود مركب من العارض والمعروض فيكون مصداق لفظة الجلالة هو المركب منهما، مع أنّ المفروض بساطة ذاته.

هذا مضافاً إلى أنّ الاعتقاد بزيادة الصفات ـ حسب ما ذهب إليه الأشاعرة ـ يستلزم أن يكون هناك «قدماء ثمانية» ما عدا الله القديم، في حين أنّ الآيات القرآنية التي تدل على وحدانية القديم الأزلي تنفي هذه النظرية أيضاً، وقد أشرنا إليه سابقاً.

قال الإمام الصادق عليه السلام لأبي بصير في هذا الصدد:

«لم يزل الله جل وعزّ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور» .[1]

والإمام يشير إلى قسم خاص من علمه سبحانه وهو وجود العلم بلا وجود معلوم، ووجود السمع بلا وجود مسموع، وشرح هذا القسم من العلم يطلب من الكتب الكلامية والفلسفية.

وللفيلسوف الجليل صدر المتألّهين في هذا المقام بيان لا يسع هذا المجال لإيراده.[2]

---

١. التوحيد للصدوق: ١٣٩.

٢. الأسفار الأربعة: ٦/ ٢٦٣ ـ ٢٧٠.

الفصل السابع

الله و التوحيد في الأفعال

١ . التوحيد في الخالقية

○ الله والتوحيد في الخالقية

١. عقيدة المعتزلة في العلل والأسباب.

٢. نقد هذه العقيدة.

٣. مذهب الإمام الأشعري في العلل الطبيعية.

٤. نقد هذا المذهب.

٥. مذهب أئمة أهل البيت عليهم السلام «الأمر بين الأمرين».

٦. التوحيد في الخالقية من شعب التوحيد الافعالي.

٧. ما معنى الخالقية؟

٨. لماذا يؤكد القرآن على التوحيد في الخالقية؟

٩. ما معنى خالقية المسيح؟

١٠. التوحيد في الخالقية يؤكد الاختيار.

١١. كيف تعلّقت الإرادة الأزلية بصدور الفعل عن الفاعل.

١٢. تحليل عن الشرور.

١٣. خلاصة القول في الشرور.

١٤. جواب آخر حول الشرور.

١٥. الشر أمر نسبي.

○ التوحيد في الخالقية

تشهد النظـرة العلمية والفلسفيـة بقيام النظـام الكوني على أسـاس سلسلة الأسباب والمسببات وارتباط كل ظاهرة مـن الظواهر الطبيعية بعلّة وسبب مادي، فهذا النظام ــ بمجموعه ـ نظام ممكـن، محتاج ـ في ذاته، وفعله ــ إلى واجب غني بـالـذات، وحيث إنّ الإمكـان والافتقـار لازم «ذات» الممكـن وماهيتـه، والفقـر والاحتياج لا ينقطـع ولا ينفك عنـه، فالنظـام الذي يتـألف مـن سلسلة «العلـل والمعلولات» يكـون قائماً ـ في وجوده وبقـائه وفي تأثيره وفعله ـ بـالله تعالى دون أن يتمتع بأي «استقلال» ذاتي واستغناء عنه حدوثاً وبقاء ذاتاً وفعلاً.

وبعبارة أُخـرى إنّ الظواهر الكـونية كما أنّها «غير مستقلـة في ذاتها» وأصل وجودها كذلك هي غير مستقلة ـ في مقـام عليتها وتأثيرها ـ بمعنى أنّها لا تؤثر أو لا يمكنها التأثير إلاّ بإرادة الله، وحوله وقوتـه سبحانه ، ويستنتج من ذلك أنّه كما لا شريك له سبحانه في الفاعلية والعلية، ليـس هناك في الواقع إلاّ «فاعل مستقل واحـد» لا غير، وإلاّ علة واحـدة قائمـة بنفسها لا بسـواها، وذلـك هو «الله» عـز وجل.

وأمّا الأسباب والعلـل الأُخرى فهي تستمد «وجودها» و «فـاعليتها» أيضاً من الله، وتقوم بـه، ولذلك فإنّ شعـار المؤمن الموحد يكون دائماً هـو: «لا حول ولا قوة إلاّ بالله».

○ عقيدة المعتزلة

ذهب المعتزلة إلى أنّ كل ممكن مؤثر، يحتاج في ذاته إليه سبحانه لا في فعله، فوجوده فقط قائم به تعالى، دون إيجاده، وإنّ فعل الممكن يرتبط بنفسه لا به ربنا.

فقد فوض تأثير الفاعل ـ في نظر هذه الطائفة ـ إلى نفس «الأسباب والعلل» بحيث لم تعد هذه الأسباب بحاجة إلى الله في «تأثيرها وفاعليتها» بل هي تأتي بكل ذلك على وجه الأصالة والاستقلال دون فرق في هذه الناحية بين الإنسان وغيره .

وقد دفع هذه الفرقة إلى اختيار مثل هذه العقيدة، تصور تنزيه الله عمّا يفعله العباد من الآثام والقبائح كالظلم والقتل والزنا.

فلو كانت «سببية» هذه الأفعال مستندة إلى الإرادة الإلهية، لاستلزم ذلك أن يكون عقاب العصاة ـ حينئذ ـ مخالفاً للعدل الإلهي، واستلزم نسبة القبيح إليه سبحانه .

فهم بغية الحفاظ على العدل الإلهي وتنزيهه سبحانه سلكوا هذا المسلك على خلاف البراهين العلمية والفلسفية، وعلى خلاف الآيات والأحاديث الإسلامية، واعتبروا العلل «عللاً مفوضة» فوضت إليها السببية والتأثير، بحيث تؤثر دون الاستناد إلى القدرة الإلهية ، أي بالاستقلال والأصالة.

وفي الحقيقة، جعلوا مكان «الفاعل المستقل الواحد» ملايين الفاعلين المستقلين، وبذلك اتخذوا لله ـ بدل شريك واحد ـ شركاء كثيرين له في الفعل

والتأثير، فسقطوا بذلك في ورطة «الشرك الخفي»[١] بظن المحافظة على العدل الإلهي.

○ نقد هذا الاعتقاد

ونحن قبل أن نتحدث حول الآيات المرتبطة بـ «التوحيد في الخالقية» الذي هو في الحقيقة بحث في «التوحيد الأفعالي» سنذكر باختصار ما يرد على هذه النظرية من نقد و إشكال، فنقول:

١ . هل يصح أن يستند الموجود الممكن في وجوده وذاته إلى الله، ولكن يكون مستقلاً عنه في تأثيره في حين أنّ الارتباط من حيث الذات يستلزم الارتباط من حيث الفعل والتأثير، لزوماً وحتماً.

وبعبارة أُخرى: إذا كان وجود هذه الموجودات وذاتها مرتبطة بالله، فإنّ فعلها وتأثيرها يكون أيضاً مرتبطاً به تعالى، فكيف يقول هؤلاء باستقلال هذه الموجودات في فعلها وتأثيرها مع اعترافهم بارتباطها بالله سبحانه في ذاتها، الملازم لارتباطها قهراً به في الفعل والتأثير في حين لو كان الفاعل مستقلاً في فعله لوجب أن يكون أيضاً مستقلاً في ذاته وأصل وجوده، والاعتقاد باستقلال الأشياء في «أصل وجودها وذاتها» موجب للاعتقاد بوجوب وجودها ـ لا محالة ـ ومعلوم أنّ مثل هذا الاعتقاد مناف لـ «التوحيد الذاتي».

٢ . من الجدير ـ جداً ـ التعمّق في الآية التالية:

---

١ . انّ اعتقاد المعتزلة باستقلال العلل والأسباب في الفاعلية هو نوع من الشرك الخفي الذي لا يدركه إلاّ العلماء والمحققون دون عامة الناس، ولهذا لا يكون هذا الاعتقاد سبباً للخروج من الإسلام.

﴿وَقُلِ الْحَمْدُ للهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾.(١)

فإنّ قوله سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ أوضح دليل على عدم استقلال أي فاعل في فعله، إذ لا شك أنّ أثر الفاعل عاقلاً كان أو غيره جزء من الملك، فلو كان الفاعل مستقلاً في فعله، لكان بعض الكون وهو ذوات العلل والأشياء ملكاً لله سبحانه والبعض الآخر يكون ملكاً لغيره تعالى، أعني: العلل والأسباب، فإنّ المالكية متفرعة على الخالقية فلو كانت الآثار خارجة عن إطار خالقية الله لخرجت عن إطار مالكيته.

إنّ القرآن الكريم يخبر عن مجموعة من المدبرات إلى جانب الله حيث يقول:

﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾.(٢)

فمن ترى تكون تلك المدبّرات؟

المراد من تلك المدبّرات أمّا العلل الطبيعية أو الملائكة التي تدبّر الكون.

فإذا كانت هذه الأشياء تدبّر شؤون العالم على وجه الاستقلال دون أن تكون أفعالها مستندة إلى إرادة الله ومشيئته، فهل يصح قوله تعالى:

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ﴾.

فأي شريك أعلى وأبين من هذه الشركاء المشتغلة بتدبير العالم دون الاعتماد على الله ودون الرجوع إليه فرضاً.

٣. لقد أشار أحد أئمّة أهل البيت في الرد على عقيدة المعتزلة إلى نكتة

---

١. الإسراء: ١١١.

٢. النازعات: ٤.

خاصة وهي:

«انّ القدرية أرادوا أنْ يصفوا الله عز وجل بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه»[١].

فلقد كشف الإمام موسى بن جعفر عليه السلام النقاب، منذ بداية نشوء مذهب الاعتزال[٢] عن الدوافع الأوّلية لمثل هذا الاعتقاد، وأعلن منذئذ عن فساده، وعلة بطلانه، لأنّه يحدّد قدرة الله.

ولو أمعنوا النظر في كيفية صدور الفعل عن الإنسان، وكيفية فاعليته، مع المحافظة على أصل «التوحيد الافعالي»، لثبت لهم أنّ كل فعل صادر من الإنسان مع أنّه فعل الله هو فعل الإنسان نفسه، ومع أنّه (أي الفعل البشري) قائم بالله تعالى هو صادر من العبد نفسه أيضاً، غاية ما في الباب أنّ فاعليته تعالى بالقيومية وفاعلية البشر فاعلية مباشرية.

يقول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في كتاب له إلى أحد أصحابه:

«قال الله: يابن آدم بمشيئتي كنت، أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أديت إليّ فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً، بصيراً، قوياً»[٣].

---

١. بحار الأنوار: ٥/ ٥٤.

٢. نعم أنّ أصحاب الاعتزال قد أخذوا الأصلين الرئيسيين (التوحيد والعدل) عن خطب أمير المؤمنين عن طريق محمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم غير أنّهم لابتعادهم عن سائر أئمّة أهل البيت لم يوفقوا إلى تفسير هذين الأصلين على النحو اللائق بهما إلى أن وجد فيهم أقوام لهجوا بأنّ الله غير قادر على أفعال الإنسان إيجاداً واعداماً وهؤلاء هم القدرية الحقيقية.

٣. بحار الأنوار: ٥/ ٥٧.

فالحديث رغم أنّه يصف الإنسان بأنّه هو الذي يريد لنفسه ما يريد، وبإرادته يؤدي فرائضه ويرتكب جرائمه إلاّ أنّه في نفس الوقت يقول: بأنّه يفعل ما يفعل بأنعام الله وأقداره.

نعم اختارت المعتزلة ما اختارت من استقلال العبد في فعله بدافع المحافظة على «العدل الإلهي» متوهّمين بأنّ القول بوجود فاعل مستقل واحد في العالم يستلزم أن يكون عقاب العصاة على أفعالهم على خلاف العدل، ولكنّهم غفلوا عن أنّ عقاب العصاة على آثامهم إنّما يكون مخالفاً له إذا أنكرنا حرية الإنسان في الاستفادة من المواهب الإلهية، واعتبرناه مجبوراً مقهوراً في أفعاله وأنكرنا وساطة العلل والأسباب وفاعليتها وعلّيتها.

وأمّا إذا قلنا بمشاركة العلل والأسباب في وقوع الفعل بحيث لا يتحقق الفعل إلاّ عن هذا الطريق، أعني: وجود العبد وإرادته واختياره فلا يكون لذلك التوهم أي مجال، والقول بمشاركة العبد في فعله على النحو الذي ذكرنا لا ينافي «التوحيد الافعالي» إذ لا يعني منه إنكار علية العلل والأسباب الطبيعية وغير الطبيعية وإلغاء دورها وتأثرها، بل يعني مع احترام علية العلل وسببية الأسباب أنّه ليس ثمت سبب مستقل ومؤثر بالذات إلاّ الله، وانّه تعالى المؤثر الوحيد الذي يؤثر بالأصالة والاستقلال دون غيره، وبهذا الطريق وحده يمكن الاجتناب عن أي نوع من ألوان الشرك في الذات والفعل.[1]

وبعبارة أُخرى: انّ الله قد أعطى القدرة والنعمة لعبده، ولكن جعله حراً في كيفية الاستفادة منها، فهو بإرادته واختياره يصرف كل نعمة في أي مورد شاء،

---

١. للسيد الرضي في المقام كلام فراجع حقائق التأويل: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

وعندئذ يكون هو المسؤول عن أعماله وأفعاله، وعلى هذا الأساس فالفعل مستند إلى الله سبحانه باعتبار أنّه أقدر عبده على الفعل وأنعم عليه، كما أنّه مستند إلى عبده لكونه باختياره صرف القدرة والنعمة في أي مورد شاء، وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الذي تواترت عليه الأخبار عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

○ مذهب الإمام الأشعري

إنّ هناك مذهباً آخر يعد مقابلاً للمذهب الماضي وهو المنسوب إلى الإمام الأشعري، فهو لا يعترف إلاّ بمؤثر واحد وهو الله سبحانه وينكر علّية أي موجود سواه، بل يقول جرت إرادة الله على خلق الحرارة بعد النار وخلق النور بعد الشمس وهذا هو ما أسموه بالعادة الإلهية.

فالعادة الإلهية جرت ـ حسب تلك النظرية ـ على ظهور الأثر عقيب وجود المؤثر ، دون مشاركة أو سببية للمؤثر في حصول ذلك الأثر مطلقاً.

ولكن هذه النظرية مرفوضة لمخالفتها الصريحة للبراهين العلمية والفلسفية ولصريح الآيات القرآنية حول تأثير العلل والأسباب الطبيعية في عالم الكون، ونحن نرجئ بيان بطلان هذا الرأي من الناحية العلميةوالفلسفية [1] إلى موضع آخر، وإنّما نكتفي هنا ببيان بطلانه من وجهةنظر القرآن .

---

١. نعم هذه النظرية تقارب ما نقل من الفيلسوف الإنجليزي المعروف: هيوم ،حيث إنّه أنكر مطلق العلية ولم يعترف حتى بعلّة واحدة، وعلّل ذلك بأنّ التجربة لا تثبت إلاّ التوالي والتقارن بين النار وحرارتها والشمس وضوئها، وهما غير العلّية أي نشوء شيء من شيء.

ولكنّه لما حصر أسباب المعرفة بالتجربة والاختبار عجز عن إثبات قانون العلية الذي تبتني عليه المعارف البشرية، ولو رجع إلى البراهين الفلسفية التي أقامها الفلاسفة على أنّ كل ظاهرة ممكنة تحتاج إلى سبب يخرجها من نقطة الاستواء لظهر له الحق بأجلى مظاهره.

ففـي هذه الآيـات يصرح القرآن ــ بوضـوح كامـل ـ بعليـة وتأثير العلـل الطبيعية نفسها.

وإليك هذه الآيات :

﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ .[١]

وجملة ﴿يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾ كاشفة عن دور الماء وأثـره في إنبات النباتات ونمو الأشجار، ومع ذلك يفضل بعض الثمار على بعض.

وأوضح دليل على ذلك قوله تعالى في الآيتين التاليتين:

﴿وَأَنْزَلَ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ ٱلثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾ [٢].

﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَاءَ إِلَىٰ ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ .[٣]

ففي هاتين الآيتين يصرح الكتاب العزيز ـ بجلاء ـ بتأثير الماء في الزرع، إذ أنّ «الباء» تفيد السببية ـ كما نعلم ـ .

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللهَ يُزْجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَاماً فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَارِ﴾ .[٤]

---

١. الرعد: ٤.
٢. البقرة: ٢٢.
٣. السجدة: ٢٧.
٤. النور: ٤٣.

ففي هذه الآية نرى ـ لو أمعنا النظر ـ كيف بيّن القرآن الكريم المقدّمات الطبيعية لنزول المطر والثلج من السماء من قبل أن يعرفها العلم الحديث ويطّلع عليها بالوسائل التي يستخدمها لدراسة الظواهر الطبيعية واكتشاف عللها ومقدماتها.

فقبل أن يتوصل العلم الحديث إلى معرفة ذلك ـ بزمن طويل ـ سبق القرآن إلى بيان تلك المقدمات في عبارات هي:

١. يزجي (يحرك) سحاباً.

٢. ثم يؤلّف (ويركب) بينه.

٣. ثم يجعله ركاماً (أي كتلة متراكمة متكاثفة).

٤. فترى الودق (أي المطر) يخرج من خلاله.

٥. يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار.

وهكذا يصرح الله سبحانه في كل المراحل بتأثير الأسباب والعلل الطبيعية، غاية ما هنالك أنّ تأثير هذه العلل والأسباب بإذن الله ومشيئته بحيث إذا لم يشأ هو سبحانه لتعطلت هذه العلل عن التأثير.

﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفاً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾.[1]

وأية جملة أوضح من قوله: ﴿فَتُثِيرُ سَحَاباً﴾ أي الرياح، فالرياح في نظر

---

١. الروم: ٤٨.

القرآن هي التي تثير السحاب وتسوقه من جانب إلى جانب آخر .

إنّ الإمعان في عبارات هذه الآية يهدينا إلى نظرية القرآن ورأيه الصريح حول «تأثير العلل الطبيعية بإذن الله».

ففي هذه الجمل جاء التصريح:

١. بتأثير الرياح في نزول المطر.

٢. وتأثير الرياح في تحريك السحب.

٣. وانبساط السحب في السماء.

٤. وتجمع السحب ـ فيما بعد ـ على شكل قطع متراكمة.

٥. ثم نزول المطر بعد هذه التفاعلات والمقدمات.

فإذا ينسب القرآن هذه الأفاعيل إلى الله في هذه الآيات عند تعرضه لذكر مراحل تكون المطر ونزوله بأنّه (هو) يبسط السحاب في السماء و (هو) الذي يجعله كسفاً، فإنّما يقصد ـ من وراء ذلك ـ التنبيه إلى مسألة «التوحيد الافعالي» الذي سنبحثه من وجهة نظر القرآن في هذا الفصل وما بعده.

على أنّ الآيات التي تؤكد دور العلل الطبيعية وتأثيرها المباشر ، وتعتبر العالم مجموعة من الأسباب والمسببات التي تعمل بإرادة الله وإذنه وتكون فاعليتها فرعاً من فاعلية الله، أكثر من أن يمكن إدراجها هنا، ولكننا نرى في ما ذكرنا الكفاية لمن تدبّر .

هذا وقال أحمد أمين المصري: إنّ من الدائر على ألسنة الأزهريين:

ومن يقل بالطبع أو بالعلّه فذاك كفر عند أهل الملّه

وقال الزبيدي في إتحاف السادة[1] وهو شرح لإحياء العلوم:

ثبت مما تقدم أنّ الإله هو الذي لا يمانعه شيء وإنّ نسبة الأشياء إليه على السوية، وبهذا أبطل قول المجوس وكل من أثبت مؤثراً غير الله من علة أو طبع أو ملك أو أنس أو جن، إذ دلالة التمانع تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للإنسان.

هذا، وقد تقرب الإمام الأشعري إلى أهل السنّة بنسبته فعل الشر إلى الله تعالى لمّا تاب عن الاعتزال، فرقى يوم الجمعة كرسياً في المسجد الجامع بالبصرة ونادى بأعلى صوته: «من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وانّ الله لا يرى بالأبصار وانّ أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة فخرج بفضائحهم ومعايبهم».[2]

ولا يخفى أنّ التوحيد الافعالي بهذا المعنى أي سلب العلية والتأثير عن أي موجود سواه استقلالاً وتبعاً وبالمعنى الاسمي والمعنى الحرفي جر الويل بل الويلات على أصحاب هذا الرأي من أهل السنّة فدخلوا في عداد الجبرية وان كانوا لا يقبلون بإطلاق هذا الاسم عليهم.

غير انّ هذا الرأي الزائف لا ينتج غير الجبر والإلجاء في أفعال الإنسان، ولذا رأينا أنّ الإمام الأشعري قد تاب عن قول: «إنّ أفعال الشر أنا أفعلها»، وذلك حينما دخل في عقيدة السنّة ـ حسب رأيه ـ .

---

١. اتحاف السادة: ٢/ ١٣٥.

٢. الفهرست لابن النديم: ٢٥٧.

ما معنى هذه الجملة التي ذكرها الإمام الأشعري في جملة عقائد أصحاب الحديث والسنّة إنّ سيئات العباد يخلقها الله عزّ وجلّ، وإنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً.(١)

أو ليس هذا موجباً للغوية بعث الأنبياء والرسل، ولغوية الحث على العمل الصالح والزجر عن غير الصالح.

ونرى إمام الحنابلة يمشي على هذا الضوء فيفسر القضاء والقدر على نحو يساوي الجبر والحتم حيث يقول: القدر خيره وشره، حسنه وسيئه من الله قضاء قضاه وقدر قدره لا يعدو واحد منهم مشيئة الله عز وجل والعباد صائرون إلى ما خلقهم له واقعون فيما قدر عليهم لأفعاله وهو عدل منه عزّ ربنا وجل والزناء والسرقة وشرب الخمر وقتل النفس وأكل المرء المال الحرام والشرك بالله والمعاصي كلها بقضاء وقدر.(٢)

إنّ تفسير القضاء والقدر بهذا المعنى تشعب عن الفكرة الخاطئة من إنكار العلية والمعلولية في عالم الطبيعة مطلقاً وانّ الظواهر الطبيعية لا مصدر ولا منشأ لها إلاّ إرادته سبحانه من دون وساطة علة أو مشاركة سبب، وهو ما عرفت بطلانه في الصفحات السابقة.

وأمّا كشف النقاب عن حقيقة قضائه وقدره سبحانه مع شمولها لعامة الحوادث والظواهر الطبيعية والأفعال الإنسانية، فقد أسهبنا فيه الكلام في بعض أبحاثنا الفلسفية.(٣)

---

١. مقالات الإسلاميين: ١/ ٣٢١.
٢. طبقات الحنابلة: ١/ ٢٥.
٣. راجع القضاء والقدر في العلم والفلسفة تأليف شيخنا الأُستاذ وتعريب محمد هادي الغروي طبع في بيروت ١٣٩٩.

وللعلاّمـة الحجة السيد مهـدي الروحاني مقـال مسهب في المقام في كتـابه «بحوث مع أهل السنّة والسلفية» فراجعه.

○ مذهب أئمة أهل البيت

أقول: مـن جعل القـرآن رائده وإمامـه، ونظـر في آياتـه مجرّداً عن الميـول والأفكار المسبقـة، يقف على أنّ كـلا المذهبين (مذهب المعتـزلة والأشـاعرة) على جهتي الإفـراط والتفريط، فلا تفـويض ولا جبر، لا إشراك ولا ثنويـة ولا اضطرار وإلجاء، لا أنّ الممكن مستقل في فعله وتأثيره، ولا هو منعزل عن فعله وأثره بتاتاً.

إنّ كلا الرأيين والمذهبين لا يصدقهما القرآن ولا الـدلائل العقلية الواضحة بل انّ هنـاك مذهبـاً ثالثاً أسماه أئمّـة أهل البيـت بالأمر بين الأمـرين وهـو الذي يرشدنا إليه التدبر في القرآن وبـه يحافظ على التوحيد في الخالقة والفاعلية، وانّه لا خالق مستقل إلاّ هو، وعلى مشاركة العلـل والأسباب مختارها ومضطرها في الفعل والأثر «فلا جبر ولا تفـويض بل أمر بين الأمـرين» وسيوافيك تـوضيح الفرق بين المذهبين والأمر بين الأمرين بطرح مثال بديع.

***

ويمكن تلخيص التوحيد الافعالي في فصلين:

١. انّه ليـس في عالم الـوجود إلاّ خـالق أصيـل ومستقل واحـد، وأمّا تـأثير العلـل الأُخرى وفـاعليتهـا فليسـت إلاّ في طول خـالقيـة الله وعلّيتـه وفاعليتـه، ومتحقّقة بإذنه.

٢. انّه لا مدبر للعالم إلاّ «الله» ولا تدبير لغيره إلاّ بإذنه سبحانه وأمره.

وأمّا القسم الأوّل فهو «التوحيد في الخالقية».

والقسم الثاني فهو «التوحيد في التدبير والربوبية».

وسيوافيك انّ «الرب» ليس بمعنى: الخالق، بل بمعنى المدبر الذي وكل إليه أمر إصلاح فرد أو جماعة. [١]

○ التوحيد في الخالقية

من مراجعة القرآن الكريم يتضح أنّ هذا الكتاب السماوي لا يعرف خالقاً مستقلاً أصيلاً إلاّ الله، وأمّا خالقية ما سواه فهي في طول خالقيته وليس له استقلال في الخلق والإيجاد، وإليك فيما يلي طائفة من الآيات التي تشهد بهذا الأمر:

﴿قُلِ ٱللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَاحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾. [٢]

﴿ٱللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾. [٣]

﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾. [٤]

---

١. قد فسر الوهابيون «الرب» بالخالق واعتبروا التوحيد في الربوبية والتوحيد في الخالقية قسماً واحداً، في حين أنّ الربوبية لا تعني الخالقية، بل تعني إدارة فرد أو جماعة وتدبير أُمورهم وسيأتي توضيح هذا القسم في المستقبل.

٢. الرعد: ١٦.

٣. الزمر: ٦٢.

٤. غافر: ٦٢.

﴿ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾. [١]

﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾. [٢]

﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾. [٣]

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾. [٤]

﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾. [٥]

ولا يمكن أن تكون هناك عبارات أوضح من هذه العبارات في إفادة المقصود وهو: أنّ كل الأشياء ـ بذاتها وآثارها ـ معلولة لله ومخلوقة له سبحانه.

فهو الذي خلق الشمس والقمر والنار، وهو الذي أعطاها النور والضوء والحرارة، وأقام ارتباطاً وثيقاً بين هذه الآثار وتلك الأشياء.

وبالتالي فهو الذي أعطى للأسباب سببيّتها وللعلل علّيتها.

إنّ القرآن يرى ـ بحكم نظرته الواقعية ـ بأنّ كل ما في هذه الحياة من سماء وكواكب وأرض وجبال وصحراء وبحر، وعناصر ومعادن، وسحاب ورعد وبرق وصاعقة، ومطر وبرد، ونبات وشجر، وحجر وحيوان وإنسان، وغيرها من الموجودات غير مستقلة في التأثير، وإنّ كل ما ينتسب إليها من الآثار ليست لذوات هذه الأسباب، وانّما ينتهي تأثير هذه المؤثرات إلى الله سبحانه.

---

١. الأنعام: ١٠٢.

٢. الحشر: ٢٤.

٣. الأنعام: ١٠١.

٤. فاطر: ٣.

٥. الأعراف: ٥٤.

فجميع هـذه الأسباب والمسببات رغـم ارتباطهـا بعضها ببعض ـ بحكم العلية ـ فهي مخلوقة لله جميعاً، فإليـه تنتهي العلية وإليه تؤول السببية وهو معطيها للأشياء.

ولا شـك أنّ البشر هو أيضـاً ذو آثـار وأفعـال، كالأكـل والشرب والقيـام والقعود وغيرها من الأفعال، وكلّها مرتبطة بالإنسان نفسه، فهي أفعاله الاختيارية التي يتعلّق بها الأمر والنهي.

ولكنّه ليـس مستقلاً في فعله وأثـره، فكما أنّ فعله يعد فعـلاً له ومرتبطـاً به، فهكذا يعـد فعله فعلاً لله سبحانـه ومرتبطاً به بحكـم كون وجوده وما أُعطـي من القوى والطـاقات مستندة إلى الله سبحـانه، وعلى ذلـك فلا يمكن أن يكـون فعل العبد مرتبطاً بـالعبد ومنقطعاً عن الله، إذ كيف يكون ذات الشيء مـرتبطاً ويكون فعله منقطعاً، فإنّ غير المستقل بالذات غير مستقل في الفعل، والمستقل في الذات مستقل في الفعل أيضاً.

وبعبارة أُخـرى: انّ المراد من كون أفعـال العباد مخلـوقة لله ليس هـو كونها فعلاً له سبحانه بلا مشاركة العبد، بل المراد هو عدم استقلال العبد والعلل كلها في مقام الإنشاء والإيجاد وإلاّ لزم أن يكون في صفحة الـوجود فاعلون مستقلون في الفعل والإيجاد وهو بمنزلة الشرك.

وبذلك يرتفع الاستيحاش عن القـول بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله، إذ ليس المراد انّه سبحانه فاعل دونهم كما ليس المراد أنّها أفعال لهم دونه سبحانه ، بل هي أفعال له تعالى من جهة وأفعال لهم من جانب آخر .

وقد أوضحـه بعض المحقّقين بـالمثال التالي الـذي يوضح مـوقف كـل من مذهبي الجبر والتفويض وما هو الحق مـن الأمر بين الأمرين، فلنفرض أنّ إنساناً

أعطى لأحد سيفاً مع علمه بأنّه يقتل به نفساً، فالقتل إذا صدر منه لا يكون مستنداً إلى المعطي بوجه، فإنّه حين صدوره يكون أجنبياً عنه بالكلية غاية الأمر أنّه هيّأ بإعطائه السيف مقدمة إعدادية من مقدمات القتل، وهذا واقع التفويض.

كما أنّه لو شد آلة جارحة بيد الإنسان المرتعش بغير اختيار، فأصابت الآلة من جهة الارتعاش نفساً فجرحته، فالجرح لا يكون صادراً من ذاك الإنسان المرتعش، بإرادته واختياره، بل هو مقهور عليه في صدوره منه، وهذا واقع الجبر وحقيقته.

وإذا فرضنا أنّ يد الإنسان مشلولة لا يتمكّن من تحريكها إلاّ مع إيصال الحرارة إليها بالقوة الكهربائية، فأوصل رجل القوة إليها بواسطة سلك يكون أحد طرفيه بيد المولى، فاختار ذلك الإنسان قتل نفس والموصل يعلم بذلك، فالفعل بما انّه صادر من الإنسان المشلول باختياره يعد فعلاً له، وبما أنّ السلك بيد الموصل وهو الذي يعطي القوة للعبد آناً فآناً فالفعل مستند إليه، وكل من الإسنادين حقيقي من دون أن يكون هناك تكلّف أو عناية، وهذا هو واقع الأمر بين الأمرين، فالأفعال الصادرةمن المخلوقين بما أنّها تصدر منهم بالإرادة والاختيار، فهم مختارون في أفعالهم؛ وبما أنّ فيض الوجود والقدرة والشعور من مبادئ الفعل يجري عليهم من قبل الله تعالى آناً فآناً، فأفعالهم منتسبة إلى خالقهم.[1]

إنّ هناك طائفة من الآيات القرآنية تبيّن هذه الحقيقة بنحو آخر وهو أنّه ليس الله تعالى خلق الأشياء فقط، بل هو الذي قدر تأثير كل شيء وخلق له

---

١. أجود التقريرات: ١/ ٩٠.

«حدوداً» خاصة، وغايات معينة مثل قوله تعالى:

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾. (١)

﴿رَبُّنَا ٱلَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾. (٢)

﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾. (٣)

هذه الآيات وما قبلها تبيّن «التوحيد الخالقي» بوضوح ولا تعترف بخالق أصيل ومستقل إلاّ الله،كما أنّها لا تعترف بمقدّر أصيل للأشياء وهاد واقعي لها غيره سبحانه.

○ ما هو معنى الخالقية؟

ماذا يراد من أنّ الله سبحانه هو الخالق الوحيد وانّ الذوات والأشياء وما يتبعها من الأفعال والآثار حتى الإنسان وما يصدر منه، مخلوقات لله سبحانه بلا مجاز ولا شائبة عناية؟

إنّ الوقوف على تلك الحقيقة القرآنية يتوقف على تحليل معنى الخلق لغة واستعمالاً.

إنّ لفظة «الخلق» تارة يراد منها «التقدير» وأُخرى الإبداع والإيجاد، والميزان في ذلك هو إنّه إذا قيل: خلق هذا من ذاك وذكرت معه المادة القابلة للصياغة والتصوير و النحت و التكوين يراد منه التقدير، قال سبحانه حاكياً عن سيدنا المسيح عليه السلام:

﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْئَةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً

١. الفرقان: ٢. ٢. طه: ٥٠.
٣. الأعلى: ٢ ـ ٣.

﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾.[١]

يقال: خلقت الأديم للسقاء، إذا قدرته، ويقال أيضاً: خلق العود: سوّاه.[٢]

وأمّا إذا تعلّق الخلق بالشيء ونسب إليه من دون أن تقترن بمادة خاصة، فيراد منه الإبداع والإيجاد من كتم العدم، كقوله سبحانه :

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾.[٣]

نعم دلت البراهين الفلسفية على أنّ «الخلق» لا ينفك عن الإيجاد والإبداع حتى في القسم الأوّل، فإنّ المادة وإن كانت موجودة لكن الصورة ـ لا شك ـ إنّها أبداعية قطعاً، كقوله سبحانه :

﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾.[٤]

ولعلّه لذلك اكتفى ابن فارس في مقاييسه في توضيح معنى الخلق بالمورد الأوّل أي التقدير ولم يذكر المورد الثاني اعتماداً بأنّ التقدير لا ينفك عن الإيجاد والإبداع كما أنّ الإيجاد لا ينفك عن التقدير، كما صرح بقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾.[٥]

***

١. آل عمران: ٤٩.
٢. المقاييس لابن فارس: ٢/ ٢١٤، والقاموس المحيط: مادة خلق.
٣. الفرقان: ٢.
٤. غافر: ٦٧.
٥. الفرقان: ٢.

ثم إنّه وقـع النزاع في صحة استعمال لفظ الخلق في الأفعال، لغـة، وانّه هل يتعلّق الخلق بالأفعال كتعلّقه بالذوات، أو أنّه لا يتعلّق إلاّ بالذوات، وأمّا الأفعال والأحداث فيتعلّق بها الإيجاد، والإنسـان موجد لفعله لا خالق لـه، فيقال: أوجد فعله ولا يقال: خلقه.

وربما يستدل على صحة تعلّقه بالفعل والعمل بقوله تعالى:

﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِينِ * فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ * قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.(١)

والشاهد هو قوله: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ غير انّـه يمكن أن يقـال: انّ المراد من الموصـول في قولـه: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ هو الأصنـام التي كـانوا يعملـونها وينحتونها بقرينة ما سبقها من الآيات، أعني قوله: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِينِ﴾ والمقصود انّ الله خلقكم وخلـق الأصنام التي تصنعونها، ويكـون وزان الآية وزان قوله سبحانه: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ﴾.(٢)

وبذلك يسقط الاستدلال بالآية.

وربما يستدل على نفي صحة اسناد الخلق إلى غيره سبحانه بقوله تعالى:

﴿أَيُشْرِكُونَ مَالاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ (٣).(٤)

فإنّ الظاهر من قوله ﴿لا يَخْلُقُ شَيْئاً﴾ انّ كل معبود سواه لا يخلق شيئاً ولا

---

١. الصافات: ٩٣ـ٩٦.

٢. سبأ: ١٣.

٣. الأعراف: ١٩١.

٤. ومثله الآية ٢٠ من سورة النحل والآية ٣ من سورة الفرقان.

يقال لفعله انّه مخلوق ولا لنفسه انّه خالق.

غير انّ الإجابة عن هذا الاستدلال أيضاً واضحة، فإنّ المراد بعد الغض عن احتمال كون المراد الأصنام المنحوتة لا كل موجود سواه، نفي الخالقية اللائقة لساحته سبحانه، وهي الخالقية المستقلة غير المعتمدة على شيء ومن المعلوم أنّ الخالقية بهذا المعنى لا يقدر عليها أحد.

إذا وقفت على استدلال الطرفين من حيث صدق الخلق على الفعل وعدم صدقه، فهلمّ معنا نوقفك على الحقيقة وانّه هل يجوز استعمال لفظ الخلق في مورد الأعمال وعدمه؟

فنقول: أمّا أوّلاً: لا شك أنّ الخلق يتعلّق بالفعل كما يتعلّق بالذات، كما في قوله سبحانه:

﴿إِنَّما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أَوْثَاناً وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً﴾.[1]

فإنّ قوله سبحانه: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾ بمعنى تقولون: كذباً، فليس الكذب والصدق إلاّ من أفعال البشر.

وفي الحديث:

«خلقت الخير وأجريته على يدي من أحب وخلقت الشر وأجريته على يدي من أُريد».

قال الطريحي في تفسير الحديث: المراد بخلق الخير والشر خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى التقدير نقوش في اللوح المحفوظ، ومعنى خلق التكوين

١. العنكبوت: ١٧.

وجود الخير والشر في الخارج، وهو من أفعالنا وقد ورد في الحديث يا خالق الخير والشر.[١]

وثانياً: سلمنا أنّ الخلق لا يتعلّق بالفعل غير أنّ عمومية المتعلّق في الآيات الواردة في هذا الفصل التي تخص الخالقية بالله سبحانه كقوله: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أو قوله: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾ تكون قرينة على أنّ المراد من الخلق في الآيات هو مطلق الإيجاد والإبداع، سواء تعلّق بالذات أو بالفعل، فيستدل بعموم المتعلّق (كل شيء) مثلاً على إلغاء الخصوصية المتوهمة في لفظ الخلق من أنّه لا يتعلّق إلّا بالذوات دون الأفعال.

إنّ عناية القرآن بطرح متعلّق الخلق بشكل عام عناية لا يرى مثلها في غيره تكون قرينة على أنّ المراد هو نفي وجود أي مؤثر أو موجود مستقل في صفحة الوجود دون الله، وقد ذكر علماء المعاني، انّ خصوصية الفعل ربّما يسري إلى المتعلّق فيخرجه عن السعة، فإذا قال القائل: لا تضرب أحداً، ينصرف لفظ الأحد بقرينة «لا تضرب» إلى الحي وإن كانت تلك اللفظة عامة تشمل الحي الميت.

وقد يعكس فتكون سعة المتعلّق قرينة على شمول الفعل وعموميته، كما لا يخفى مثلاً أنّ قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [٢] وإن كان خاصاً من جهة الموصول والصلة بالعاقل فلا يشمل إلّا دعوة العقلاء، إلّا أنّ قوله من دون الله قرينة على أنّ الممنوع هو دعوة مطلق غير الله عاقلاً كان أو غيره،

١. مجمع البحرين مادة خلق، ولا يخفى أنّه كما تكون ذوات الأشياء خيراً وشراً كذلك تكون الأفعال خيراً وشراً، بل نسبة الخير والشر إلى الذوات كصحة البدن والمال إنّما هي باعتبار كونها مبدأ للخير والشر.

٢. الحج: ٧٣.

وبذلك يظهر أنّ للعموم الحاكم على المتعلّق في الآيات، أعني قوله تعالى: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾، وإضرابه دليلاً على أنّ المقصود حصر مطلق الخلق المتعلّق بالذوات والأفعال بالله سبحانه.

ثالثاً: انّ المقصود من التوحيد في الخالقية هو التوحيد في التأثير والإيجاد سواء أصح إطلاق الخلق عليه أم لا. [1] والمراد أنّ كل موجود ممكن غير مستقل في ذاته غير مستقل في فعله وتأثيره أيضاً، لأنّ غير المستقل في الذات والقوى والطاقات غير مستقل في أعمال هذه القوى والاستفادة من هذه الطاقات، إلاّ أنّ كون الفاعل غير مستقل ليس بمعنى كونه مجبوراً ومضطراً في أعمال هذه القوى والطاقات، بل هو مخير في أعمالها على أي نحو شاء.

وتظهر حقيقة هذا المعنى بالتدبّر في الآيات التي تصف الله تبارك وتعالى بالقيومية كما في قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [2]. [3]

فإنّ معنى القيومية ليس إلاّ قيام ما سواه ـ من ذات وفعل ومؤثر وأثر ـ به سبحانه ومعه كيف يمكن أن نصف الموجودات الإمكانية بالاستقلال في الفاعلية والتأثير.

○ سؤال في المقام

إذا كان المشركون لا يشكّون في موضوع «التوحيد في الخالقية»، فلماذا نجد

١. نعم عند ذاك لا تصلح الآيات الحاصرة للخلق بالله سبحانه للاستدلال في المقام إلاّ بضرب من التأويل، ولابد من الاستدلال بالآيات التي تحصر القيومية بالله سبحانه وغيرها من الآيات.

٢. البقرة: ٢٥٥، وآل عمران: ٢.

٣. وقوله سبحانه: ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ (طه: ١١١).

القرآن ينهض لذم المشركين، ويذكرهم بأنّ معبوداتهم لم تخلق شيئاً؟ كقوله:

﴿هَذَا خَلْقُ ٱللهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ ٱلظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾. (١)

﴿وَٱتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرّاً وَلا نَفْعاً وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَلا حَيَاةً وَلا نُشُوراً﴾. (٢)

﴿أَمْ جَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَاحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾. (٣)

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ ٱللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْئاً لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾. (٤)

﴿ٱللهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾. (٥)

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ ٱللهِ أَرُونِي ماذا خَلَقُوا مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ﴾. (٦)

الجواب: انّ الهدف من التذكير بخالقية الله وحده وسلب الخالقية من غيره ليس لأنّ المشركين كانوا يعتبرون الأوثان خالقة، إنّما الهدف من طرح «حصر الخالقية بالله ونفيها من الأصنام» هو في الحقيقة «ردع» المشركين من عبادة غير الله

---

١. لقمان: ١١.
٢. الفرقان: ٣.
٣. الرعد: ١٦.
٤. الحج: ٧٣.
٥. الروم: ٤٠.
٦. فاطر: ٤٠.

تعالى، ذلك لأنّ العبادة إنّما يستحقها من يكون متصفاً بالكمال ومنزّهاً عن أية نقيصة أو عائبة، وأي كمال أعلى من الاتصاف بالخالقية التي أسبغ صاحبها لباس الوجود على كل شيء مما سواه؟

وبعبارة أُخرى فإنّ العبادة من مقتضيات المالكية والمملوكية، الناشئتين من الخالقية والمخلوقية، وإذ يعترف المشركون بأنّ الله هو الخالق دون سواه، فلماذا يعبدون غيره؟ ولماذا لا يجتنبون عن عبادة من سواه؟

وعلى هذا الأساس فإنّ إصرار القرآن الكريم ليس لأنّ المشركين كانوا يشكون في «التوحيد الخالقي» وغافلين عن هذه الحقيقة الساطعة الثابتة، بل لأنّهم كانوا غافلين عن لوازم التوحيد الخالقي، وهو: التوحيد في العبادة، فأراد الله بالتذكير بهذه الحقيقة أنّ يلفت نظرهم إلى لازمه وهو «التوحيد في العبادة».

هذا وقد نقلنا لك فيما مضى بعض هذه الآيات. [1]

وقد ذكرت هذه الحقيقة (أي حصر الخالقية في الله تعالى) في آيات أُخرى بعبارة ﴿ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ ، مثل قوله:

﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾. [2]

﴿أَوَ لَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾. [3]

---

١. راجع الآيات التالية: الأنعام: ١٠٢، فاطر: ٣، الزمر: ٦٢، غافر: ٦٢، الحشر: ٢٤ وغيرها.

٢. الحجر: ٨٦.

٣. يس: ٨١.

وصفوة القول: إنّ السبب وراء طرح «حصر الخالقية في الله» ونفيها عمّا سواه، وكذا التنديد بالأوثان والأصنام بأنّها لا تقدر على خلق ذبابة،[1] وغير ذلك هو تنبيه الضمائر الغافلة عن عبادة الله وحده، لأنّه مع اعتراف المشركين بانحصار الخالقية في الله ونفيها عن المعبودات الأُخرى (المصطنعة) ينبغي أن يعبدوا الله وحده، الذي خلق كل شيء وأخرج جميع الموجودات من العدم إلى حيز الوجود والتحقّق لا أن يعبدوا ما سواه، من الأوثان والأصنام العاجزة عن فعل أو خلق شيء حتى ذبابة أو دفعها عن نفسها، وهذا هو ما تريد هذه الآيات التنبيه إليه.

○ سؤال

إذا لم يكن في الوجود من خالق غير الله، فكيف يصف القرآن عيسى المسيح عليه السلام بأنّه يخلق أيضاً حيث يقول حاكياً عنه:

﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾[2] ؟

ثم كيف يصف الله نفسه ـ بعد أن يذكر مراحل خلقه للإنسان ـ بأنّه ﴿أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ﴾، وفي ذلك اعتراف ضمني بوجود «خالقين» آخرين إلى جانب الله، إذ يقول:

﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ﴾[3] ؟

---

١. الحج: ٧٣ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾.

٢. آل عمران: ٤٩.

٣. المؤمنون: ١٤.

انّ الجواب: يتضح من التوجه إلى «استقلال» الله في التأثير والفعل، و«عدم استقلال» غيره في مقام الذات والفعل.

فالخالقيـة المنحصرة في الله غير قابلة لاتصـاف الغير بها، ولا قابلـة لإثباتها للغير، إذ هـو مستقل أصيـل في خلقه بمعنـى أنّه لا يعتمـد على شيء ولا يستعين بأحد ولا يحتاج لأذن آذن، ومن المعلوم أنّ القرآن الكريم لم يصف أحداً بمثل هذه الخالقية دون الله تعالى.

أمّا الخلـق والخالقية التـي يكون المتصـف بها معتمداً على الله، ومحتـاجاً إلى قدرته وإرادته وعـونه، فهي يمكن أن تثبت للمخلوقين، إذ لا مشـاركة حينئذ مع الله في الصفة الثابتة له المذكورة سابقاً.

فكل شيء مـن أشياء هذا الوجـود يكون خالقـاً في حد نفسه عندمـا يكون مؤثـراً لأثر وسبباً لمسبـب، ولا ريب أنّ إثبـات هذا النوع مـن الخالقية لغير الله لا ينافي «التوحيد الخالقي» على النحو الذي مر تفسيره وبيانه.

وربما يجاب عن هذا السؤال بأنّ لفظة «الخلق» تطلق ويراد منها الإيجاد من العدم تـارة وأُخرى التقدير، والمراد مـن قوله سبحـانه: ﴿أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ هو المعنى الثاني، أي أقدر لكم من الطين كهيئة الطير.

غير انّ هذا الجواب لا يخالف مـع ما اخترناه في هذا الفصل، فـانّ التقدير وإن كان فعلاً للمسيح، إلاّ أنّه بما هو ظاهرة كونية يحتاج إلى فاعل، وليس الفاعل القريب إلاّ المسيح عليه السلام، ولكنه ليس مستقلاً في فعله هذا، كما هو ليس مستقلاً في ذاته وإلاّ تلزم الثنـوية في الفاعلية المستقلة، على ما أوضحنـا برهانه فالتقـدير مع كونـه فعلاً لـه، فعل لله سبحانـه، ونعم مـا قاله الحكيـم السبزواري في منظـومته

الفلسفية:

و كيف فعلنا إلينا فوضـا   وإنّ ذا تفويض ذاتنـا اقتضى
لكن كما الوجود منسوب لنـا   فالفعل فعل الله وهو فعلنا [١]

○ سؤال آخر

إنّ حصر الخالقية في الله سبحانه ربما يستشم منه القول بالجبر ويكون المسؤول عن فعل العبد هو خالق الفعل والمفروض إنّه لا خالق سوى الله؟

○ الجواب

إنّ هذا الإشكال ـ في الحقيقة ـ إنّما يتجه ويصح إذا قلنا بأحد الأصلين التاليين، وهما:

١. إنكار علّية أية ظاهرة من الظواهر الطبيعية، وإحلال خالقيته سبحانه مكان العلل الطبيعية، كما هو الظاهر من كل من أنكر قانون العلية في الأشياء وأراح نفسه بعادة الله.

٢. أن نعترف بعلية الموجودات الأُخرى ومشاركتها المباشرة في الآثار والأفعال، ولكن نعتقد بوجود نوع واحد من العلة في العالم فقط وهو العلة المضطرة المسيرة، لا أكثر.

فمع قبول أحد هذين الأصلين يتوجه الإشكال المذكور على ما قلناه ويتجه ولكن إذا أنكرنا كلا الأصلين المذكورين اتضح جواب الإشكال.

فبالنسبة للأصل الأوّل بحثنا فيما سبق وأوضحنا كيف أنّ البراهين الفلسفية

---

١. شرح المنظومة: ١٧٥.

والقرآنية تعترف وتؤكـد «رابطة العلية والمعلولية» بين الموجودات وآثـارها واتضـح من خلالها أنّ الله تعـالى علّة العلل وموجـد الأسباب، لا أنّه يقوم مقـام الأسباب والعلل بحيث تتعطل الأسباب والعلل ولا تعود لها أية مشاركة وفاعلية.

وعلينا الآن أن نبحث حـول الأصل الثاني ونتحدث حـول تقسيم العلة إلى «اضطرارية» وأُخرى «اختيارية».

فنقول: هناك نوعان من العلل والأسباب:

١ . علل ذات إدراك وشعور واختيار و إرادة.

وبعبارة أُخـرى، هناك «فـاعل مختار» بمعنـى أنّه إذا واجـه مفترق طريقين اختار أحدهما على الآخر بإرادة واختيار منه، وبكامل حريته دونها قهر أو جبر .

٢ . وهو ما يقـابل النوع الأوّل وتلك هـي العلل الفاقدة لـلإدراك والشعور بنفسها وبأفعالها، أو تكون مدركة وشاعرة ولكنها لا تكون مختارة ومريدة لأفعالها.

وهذا النوع من العلل سواء أكانت فاقدة للشعور أم فاقدة للاختيار والإرادة تسمّى فاعلاً مضطراً.

فمثـلاً الشمس هـي من العلـل التـي لا تشعر هـي بـآثارهـا (كالإشعـاع والإنبات والإنماء) وتكـون لذلك مجبورة ومضطـرة في فعلها، والنحل والنمـل وما شابهها من الدواب والحيـوانات والحشرات ـ وإن كانت تشعر وتـدرك ما تفعل ـ إلاّ أنـها تعمل ما تعمل بالوحي أو بـالغريزة مائة با لمائة بمعنى أنّ هذه الأحياء لا تفعل ما تفعله بعد مراجعة العقل، بل تأتي بأفعالها تحت وطأة الغريزة، ودون إرادة منها ولا اختيار، ومثل ذلك حركة يد المشلول وأضرابه.

ومع الالتفات إلى هـذا النوع من التقسيم يتضح جـواب السؤال، لأنّه وان صحّ أن يقال إنّ أفعال البشر مخلوقة لله ومتعلّقة لإرادته، و إنّ الله أراد من الأزل أن

تقع هذه الحوادث في عـالم الطبيعة، ولكنه يجب أن نعرف مغزى خـالقية الله لكل شيء، ويتعرف على ذلك مـن الوقوف على كيفية تعلّق إرادته سبحـانه بكل شيء، وبكل العلل والأسباب مختارها ومضطرها.

○ كيف تعلّقت إرادته سبحانه بأفعالنا؟

إذا عـرفنا كيفيـة تعلّق إرادتـه تعالى، فسنعـرف كيفيـة «خالقيتـه» بالنسبـة لأفعالنا، ولـذلك يجب علينا هنا أن نـركّز البحث على معرفـة كيفية «تعلّق الإرادة الإلهية».

لقد تعلّقت الإرادة الإلهية منذ الأزل بأن يصدر كل معلول من علّته الخاصة به، وأن تصدر كـل ظاهرة من سببها المخصوص بها، بمعنـى أنّ الإرادة الإلهية قد تعلّقت منذ الأزل بأن تلقي الشمس أشعتهـا ـ دون شعور منها ـ على الأرض، وأن يمتص النحل رحيق الأشجار والأزهار بفعل الغريزة أو بدافع الشعور، ولكن بلا اختيار ولا إرادة ولا حـرية، وأن تبنـي بيوتها كـذلك مسـدسة، وكـذلك تعلّقـت إرادته تعالى بأن يأتي الإنسان بأفعاله باختيار منه وحرية.

وبعبارة أُخرى قد تعلّقت إرادة الله سبحانه بوجود الإنسان وفعله، وصدور فعله منه بالاختيار، فالله سبحانه كما شـاء وجود الإنسان شاء صدور فعله منه بلا جبر ولا اضطرار، فلو فرضنا صدور فعله منه بالاضطرار لزم تفريق إرادته سبحانه من مراده وهو أمر محال.

وعلى الجملة انّ الله سبحـانه لم يشأ مـن الإنسان أن يصدر منـه الفعل على وجه الإطلاق مختـاراً أو مضطراً، وإنّما شاء أن يصدر منه الفعل بـإرادته واختياره، ولو صدر بغير هذا الوجه لزم تخلّف إرادته عن مراده.

ومعلوم أنّ مثل هذه الإرادة الأزلية التي تعلّقت بأفعال الإنسان مضافاً إلى أنّها لا تخالف حرية الإنسان تكون مؤكدة لحريته واختياره، فكما أنّ إرادة الله نافذة وماضية إذا تعلّقت بوجود الشيء، فهكذا نافذة إذا تعلّقت بصدور شيء على نحو خاص، فلو صدرت والحال هذه ـ على غير هذا النحو ـ لزم صدور الشيء على خلاف إرادته تعالى.

وحيث إنّ الله أراد أن يكون الإنسان حراً مختاراً آتياً بفعله باختياره فلابد أن تتنفذ إرادة الله بأن يأتي الإنسان بأفعاله حسب اختياره وحريته، وإذا أتى بأفعاله باختيار منه وحرية، تحققت حينئذ مشيئة الله في شأنه، تلك المشيئة التي شاءت أن يكون الإنسان مختاراً في أفعاله.

وإذا فرضنا أنّه يصدر منه الفعل بنحو «الجبر» ودون اختياره يلزم أن لا يكون فعل الإنسان حينئذ مطابقاً للمشيئة الإلهية وأن لا تتحقّق هذه المشيئة الربانية مع أنّ من الضروري أنّ إرادة الله لابد أن تتحقّق ولابد أن تتنفذ.

وخلاصة القول: إنّ أصل وجود الإرادة الأزلية لله لا يكون ـ بتاتاً ـ موجباً للجبر ولا يكون رافعاً للاختيار، بل يجب علينا أن ننظر إلى كيفية تعلّق تلك الإرادة أوّلاً ثم نصدر أحكامنا في هذا المجال. [1]

---

١. هذا الجواب يرجع إلى ما ربما يقال أنّ الله خلق الإنسان وخلق فيه (جبراً) قوة الاختيار في الأفعال بمعنى أنّه لا يجبره شيء في كل فعل يصدر منه.

نعم أنّ العبد وإن كان مجبولاً على الاختيار وخُلق على الحرية التامة لكن حريته وكونه مختاراً لا يخرج عن حيطة إرادة الله ومشيئته إذ لا يمكن أن يوجد شيء في صفحة الوجود ويكون خارجاً عن مشيئته وإرادته بتاتاً، فصدور الفعل عن العبد عن اختيار، غير خارج عن حيطة إرداته.

وعلى القارئ الكريم أن يرجع للمزيد من التوضيح إلى المثال الذي ذكرناه في صفحة ٣٤٩ فإنّه يصور كيفية إرادته سبحانه وإرادة العبد.

إنّ جميع الظـواهر الكونيـة ومنها أفعـال البشر وإن كانت داخلـة في إطار الإرادة الإلهية وليس شيء منها يتحقّق بلا إذنه وإرادته، ولكن يجب علينا أن نعرف كيفية تعلّق إرادته سبحانـه بالظواهر الكونية عامة وأفعـال البشر خاصة، فنقول: إنّ إرادته سبحانه تعلّقت بصدور كل شيء عن مبـاديه الخاصة، فلو كان الفاعل مضطراً ومجبوراً، فقـد تعلّقت إرادته بصدور فعله عنه بـالجبر والاضطرار وان كان الفاعل مريداً مختاراً تعلّقت إرادته بصدور فعله عنه بالإرادة والاختيار.

إنّ الإرادة الإلهيـة الأزلية إنّما تكـون مـوجبة للجبر ومستلـزمـة له في صـورة واحدة بينما لا تكون مستلـزمة للجبر في صورة أُخرى، فإن قلنـا بأنّ الإرادة الإلهية تعلّقت بصـدور كل ظـاهرة مـن علّتها لا عـن اختيار، ففـي هذه الصـورة تكون الإرادة الإلهية موجبة للجبر، ولكنّنا إذا اعتبرنا العـالم هذا عالم الأسباب والمسببات وتصوّرنـا لكلّ معلـول علّة خـاصة به واعتبرنـا الإنسان ــ من بين هـذه الأسباب والعلل ـ فاعلاً مختاراً وقلنا بـأنّ الإرادة الإلهية تعلّقت منذ الأزل بأن يصدر الفعل البشري منه بكامـل اختياره وحريته، ففي هذه الصـورة بين هذا وبين الجبر مئات الفراسخ والأميال.

○ جواب على سؤال

لو قـال أحد: إذا كـان عالم الممكنـات بكل خصـائصه وآثـاره مخلوقـاً لله، ومنبعثاً عـن إرادته ومشيئتـه، فقدرته وسعـت كل شيء وشملت كـل الوجـود بلا استثناء إذن، فكيـف يمكن أن تنسب أفعال البشر القبيحة إلى «الله» سبحانه؟

هل يمكن أن نسند الظلم والأفعال القبيحـة إلى الله ونعتبرها مرادة ومخلوقة له، وهو القائل:

﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَاءِ﴾.[١]

والقائل:

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾.[٢]

فهل من الصحيح أن نعتبره خالق المفاسد والمعاصي والرذائل؟ وماذا يعني من كونه: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ؟

أفليس يفيد قوله تعالى: ﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣] أنّ خالقيته تشمل كل ما في الوجود وكل ما يكون مصداقاً للشيء؟

وبعبارة أُخرى: أفلا يستفاد من الآية التي تقول: ﴿ٱلَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ كما في سورة السجدة الآية ٧، أنّ كل ما هو مخلوق لله فهو متصف بالحسن والجمال، وبعيد عن القبح بحيث يمكن أن يقال أنّ الخلق والحسن متلازمان في خلق الله لا ينفكان ولا ينفصلان؟ فإذا كان الله خالق كل شيء، فكيف يمكن أن يوصف الظلم ـ مثلاً ـ بالحسن وهو كما نعلم من القبائح المسلمة؟

على أنّ المشكلة لا تنحصر في مسألة الأفعال القبيحة التي يفعلها الناس بل تصدق على مسألة الآفات والبلايا والشرور، فكيف تصدر من الله هذه الحوادث المستقبحة التي تصيب البشر، وتشقيه؟

ولنوضح الإشكال بصورة أكثر جلاء فنقول:

إنّ الإشكال يرد ـ على القائلين بأنّ ﴿ٱللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ على الإطلاق ـ

---

١. الأعراف: ٢٨.
٢. فصلت: ٤٦.
٣. الأنعام: ١٠٢.

في موردين:

١. الأعمال القبيحة التي تصدر من العباد، فكيف يمكن أن تكون مخلوقة لله؟ وهذا هو ما دفع بعض أهل الكلام إلى أن ينسبوا كل أفكار البشر وأفعاله خيرها وشرها بنحو مطلق إلى البشر نفسه، وأن يقطعوا وينكروا أي ارتباط وصلة بين هذه الأفكار والأفعال وبين المقام الربوبي، وقد دفعهم إلى هذا الاعتقاد تصور أنّ اسناد أفعال البشر إلى الله يستلزم أن يكون الظلم مخلوقاً لله سبحانه.

٢. انّ هناك في عالم الكون أُموراً تدعى بالشرور والبلايا، فكيف يصح أن نعتبر الله الحكيم خالقاً لهذه الشرور والآفات؟! وهذا هو ما تسبب في أن يظهر فريق باسم المجوس يعتقدون بخالقين للكون:

أ. خالق للخير يدعى يزدان.

ب. خالق للشر يدعى اهريمن.

فكيف يواجه القرآن هذين الفريقين وهو يؤكد على وحدة الخالق، وما هو جوابه عليهما؟

○ الجواب

أمّا الأفعال القبيحة فإنّ لها جانبين: وبتعبير آخر: انّ هذه الأفعال يمكن أن تطالع من جانبين:

١. الجانب الوجودي، الإثباتي.

٢. الجانب العدمي، السلبي.

فالفعل على وجه الإطلاق لا يكون قبيحاً إذا طالعناه من الجانب

الوجـودي ويكون قبيحـاً إذا طالعنـاه من الجانـب الثاني (أي الجانـب العدمـي السلبي).

خذ مثـلاً: اللقاء الجنسي الذي يتـم بين الرجل المرأة بصـورة غير مشروعة، فـإنّ مثـل هـذا اللقـاء غير المشروع لا يختلــف عـن اللقـاء المشروع في الجوانـب الوجودية، فكلاهما سواء من حيث إنّ العملين نتيجة «الفعالية الجنسية» غايته انّ التفاوت بين هـذين اللقـاءين هـو أنّ العمل الأوّل غير مـأذون به مـن قبل الله أو السلطة التشريعيـة في حين أنّ العمل الثاني مأذون بـه من قبل الله أو موافـق لرأي السلطة التشريعية.

وعلى هذا فإنّ عامل القبح في «الزنا» هو صفة «اللامشروعية» التي هي أمر عدمـي وسلبي مـائة بالمائة، والذي تتعلّـق به القدرة إنّما هـو الجانب الـوجودي، للشيء وليس الجانب العـدمي السلبي متعلّقاً بها، لأنّ الأُمور العـدمية والجوانب السلبية أقل من أن تتعلّق بها القدرة الإلهية بل يستحيل تعلّق عملية الخلق بها.

وانّك ـ بـالإمعان في هذا المثال ـ بـإمكانك أن تتناول بـالتحليل غير عمل الزنا مـن القبائح كالظلم والخدعـة والخيانة والجنايـة، فالظلم ـ مثـلاً ـ إنّما يكون قبيحاً، لأنّه يؤدي إلى ذهـاب حق المظلوم ويوقف نمو المجتمـع وتقدّمه، وهذا بما أنّه أمر عدمي ليس متعلّقاً للقدرة والإرادة الإلهية.

○ تحليل عن الشرور

إنّ السؤال السـابق بعينـه ينطرح بالنسبـة إلى «الآفات والبـلايا» كـالزلازل والسيول وغيرها، وقـد بحثه المسلمون في كتبهم الكلامية والفلسفيـة، ولكنّنا بغية إكمال هذا القسم نعمد إلى بحثه بصورة مختصرة.

لو تناولنا بالتحقيق كل ما يسمّـى شراً، لتبيّـن لنا أنّ تلك الصفة ناشئة من كون الشيء مصحـوباً بالعـدم، فالمرض ــ على سبيل المثال ــ إنّما يكون شراً وغير مطلوب، لأنّ المريـض ـ حـال مرضـه ـ يكـون فاقـداً للصحة والعـافية، وهكـذا بالنسبة إلى الأعمى والأصم، فحيث إنّ السمع والبصر من لوازم الحياة عند البشر لكونهما مـوجبين لكماله، لـذلك يكون فقـدانهما «شراً» وأمراً غير مطلـوب، ولكن العمى أو الصمم ليـس شيئاً وجودياً في الإنسان الأعمى والأصـم، إنّما هو فقدان وصفي السمع والبصر وعدمهما ليس غير .

فما العمى أو الصمم ـ في الواقع ـ سوى حالة الفقدان والعدمية؟

من مـلاحظة هذه النقطة ومقـارنة كل الأُمور والموارد المعـدودة من الشرور مع المثال المذكـور، يتبين أنّ الشر ملازم لنوع من العدم الذي لا يحتـاج إلى موجد وفاعل، بـل هو عين ذلك الفقدان، فكل البلايـا والشرور والقبائح إنّما تكون إذن شروراً وأُموراً غير مطلوبة لكونها «فاقدة» لنوع مـن الوجود أو مستلزمة ومصحوبة بنوع من العدم.

وقس على ذلك الحيوانات المفترسـة والضارة والآفات فكلّها إنّما تكون شراً لأنّها تجر إلى فقدان سلسلة مـن الأُمور والجهات الوجودية، لأنّ كـل هذه الأشياء (الحيـوانات المفترسـة والمضرة والآفات) تـوجب الموت وفقـدان الحياة أو فقـدان عضـو مـن الأعضـاء، أو قـوة مـن القوى، أو تتسبـب في منـع نمـو القـابليـات والاستعـدادات وتحوّلها إلى مرحلـة الفعليـة، فلو كـانـت هـذه الشرور كالـزلازل والآفات الحيـوانية والنباتية لا تنطـوي على مثل هذه النتـائج لما عدت شروراً، ولما كانت أُموراً قبيحة غير مطلوبة.

وعلى هذا فإنّ الموت والجهل والفقر إنّما تكون شروراً لكونها ترافق أنواعاً من العدم، فالعلم كمال وواقعية يفقدها الجاهل، والحياة حقيقة وكمال يفقدها الميت، والفقير هو ـ بالتالي ـ من يفقد المال الذي يعيش بسببه.

○ خلاصة القول

إنّه ليس في هـذا الوجود إلاّ نوع واحـد من الموجودات، وهو مـا يكون خيراً وجميلاً وحسناً.

أمّا الشرور فهـي من نـوع العدم ، و العدم ليـس مخلوقاً ، بـل هو مـن باب «عدم الخلق» وليس من باب «خلق العدم».

ولهذا (أي الوجود الخير فقط) لا يمكن أن يقال أنّ للعالم خالقين: أحدهما خالـق الخير، والآخر خـالق الشر، إنّ مثل الـوجود والعـدم مثل الشمـس والظل، فعندما نقيم في الشمس شاخصـاً يحدث على الأرض ظل بسبب ذلك الشاخص الذي منع من وصول النور .

وما الظل في الحقيقة إلاّ عدم النور، لأنّ الظل هو الظلمة، والظلمة ليست إلاّ «عدم» النور، فـلا يصح أن نتساءل ـ هنـا ـ : ما هي حقيقـة الظل؟ إذ ليست للظل واقعية خـارجية وحقيقة عينية تقابـل حقيقة النور وجوهـره، إنّما الظل هو : عدم النور ومعنى هذا أنّه ليس للظل أو الظلمة منبع ينبعان، ومنشأ ينشآن منه.

هذا ولصدور الآفات والشرور من جانب الله تـوجيهات أُخرى نذكرها فيما يأتي.

○ جواب آخر حول الشرور

في التحليل ـ المذكور فيما سبق ـ بيّنا بوجه مبسوط أوّل الأجوبة التي يجيب بها العلماء على الثنويين، واتضح أنّ الشر أمر عدمي، والأمر العدمي الذي هو نوع من الفقدان لا يحتاج إلى خالق وفاعل وموجد، وفيما يلي نعمد إلى توضيح ثاني أجوبتهم.

○ الشر أمر نسبي

إنّ لفظة «الحقيقي» و «النسبي» من الألفاظ الرائجة في اصطلاح العلماء كما هي تستعمل في كثير من العلوم الإنسانية والتجريبية، وإليك توضيحها:

كل موجود نصفه بصفة أمّا أنّه موصوف بتلك الصفة في كل حال مع قطع النظر عن أي شيء وهذه ما نسمّيها بـ «الصفة الحقيقية»، مثلاً صفة الحياة ثابتة للموجود الحي على وجه الحقيقة، ولا حاجة إلى توصيفه بصفة الحياة إلى أي نوع من المقارنة والمقايسة ولأجل ذاك تكون الحياة بالنسبة للحي صفة حقيقية، ووصفه بالحياة توصيفاً حقيقياً وواقعياً.

فكون المتر يتألف من (١٠٠) سنتيمتر واقعية ثابتة للمتر في جميع الحالات، ولا حاجة لتوصيف المتر بهذه الكمية إلى أي نوع من المقايسة بشيء.

ويقابل الوصف الحقيقي «الوصف النسبي»، بمعنى أنّ الشيء ما لم يقس ويقارن بشيء آخر، وما لم يكن هناك موجود آخر لا يمكن توصيف الشيء بصفة.

فالصغر والكبر ـ مثلاً ـ من الأوصاف التي لا يمكن أن يوصف بهما شيء من الأشياء إلاّ إذا كان هناك شيء ثان يقاس به هذا الشيء، حتى يمكن أن يقال

في شأنه هذا «أصغر» وهذا «أكبر» أو هذا «صغير» وذاك «كبير»، فإنّ الصغر والكبر وصفان لا يصدقان على شيء إلاّ بعد مقارنته بشيء آخر،فالكرة الأرضية ـ مثلاً ـ إنّما يمكن وصفها بالصغر والكبر ويقال الكرة الأرضية «صغيرة» أو «كبيرة» إذا ما قيست بكرة الشمس والقمر فحينئذ يصح قولنا: الكرة الأرضية أصغر من الشمس وأكبر من القمر،فالصغر والكبر ليسا وصفين حقيقيين بالنسبة إلى الأرض بحيث يدخلان في حقيقة الأرض وإلاّ لما أمكن وصفها بوصفين متضادين، بل هما وصفان نسبيان وحالتان للأرض يعرضان لها كلّما قيست إلى الكرتين « الشمس و القمر» ويمكن وصف الأرض بهما في تلك الحالة، وبذلك لا يكون هذان الوصفان حقيقيين.

من هذه المقارنة والبيان يمكن استنباط نتيجة فلسفية هامة، وهي: انّ «الصفات الحقيقية» على غرار موصوفاتها التي تتمتع بواقعية لا تنكر على صعيد الخارج، إنّما تحتاج إلى جاعل وخالق.

وأمّا الصفات النسبية حيث إنّها ليست بذات واقعية خارجية، بل هي وليدة الذهن، ونتيجة أفكارنا لدى المقايسة لا تكون محتاجة إلى الخالق والموجد، إذ لا واقعية خارجية لها حتى تكون محتاجة إلى موجد.

إنّ حياة الخلية أو وصف المتر بكونه مائة سنتيمتر من الأُمور التي تتمتع بالواقعية الخارجية، فما لم يكن وراؤهما واقعية أُخرى (ونعني الخالق)، لما تحقّقا على صعيد الخارج، ولما كان لهما حظ من الوجود خارج عالم الذهن حسب قانون العلية.

ولكن الصغر والكبر في المقابل بالنسبة إلى الأرض ليسا لهما واقعية خارج الذهن لكي يحتاجان إلى الخالق والموجد.

إنّ المحتاج إلى الموجد والخالق إنّما هو وجود نفس الكرة الأرضية، وأمّا صغرها وكبرها فهو وليد الذهن والفكر الذي ينشأ من مقارنة جسمين ببعضهما.

من هذا البيان يمكن معرفة حقيقة «الشرور والآفات» وأنّها من أي نوع من هذين النوعين من الصفات.

هل هي من الصفات الحقيقية؟

أو هي من الصفات النسبية؟

بمراجعة سريعة وتحقيق عاجل يمكن معرفة أنّ الشرور أُمور نسبية لا حقيقية بمعنى أنّ صفة الشر ليست جزءاً من ذوات وحقائق الأشياء الموصوفة بالشر، بل الشر حالة تنسب إلى شيء من الأشياء عندما يقاس إلى شيء آخر، فسم الحية والعقرب وغزارة المطر لا تكون شراً إذا ما قيست بنفس الأشياء، بل هي مبعث كمالها وموجب لبقائها واستمرار حياتها ووجودها، إنّما هي شر إذا ما قيست إلى الإنسان وتضرر البشر بها فالمطر الغزير مثلاً لا يكون شراً في حد ذاته بل عندما يقاس بشيء آخر اتصف حينئذ بهذا الوصف، فلو نزل المطر الغزير في فصل مناسب أحيا الزرع والنبات واخضرت بسببه المزارع والحدائق وكان خيراً، ولكنّه يكون شراً من جهة كونه موجباً لانهدام الأكواخ في الصحارى والبراري، وعلى هذا فإنّ الخير والشر لو كانا من الأوصاف الحقيقية وكان لهما حظ من الوجود لأمكن وصح حينئذ أن نسأل عن موجدها وخالقها ونقول: إنّ المبدأ الذي يتصف بالخير المطلق لا يمكن أن يكون خالق الشرور، ولذلك نضطر إلى افتراض خالق آخر (غير خالق الخير) يكون خالق الشرور وموجودها.

ولكنّ الحق أنّه ليس للشرور «واقعية خارجية» ليتعلّق بها جعل وخلق،

وعلى هـذا فإنّ مـا يكون لـه حظ مـن الوجـود الخارجي كسـم العقرب لا يكـون مستغنياً عـن الخالق، ولكـن شرّية هـذا السم ليسـت لها واقعية لتنضـم إلى وجود السم فتكون رديفة للسم في عالم الوجود والكون، ولأجل هذا لا تحتاج شرّية السم إلى خالق، ويكون البحث عن خالقها لغـواً لا معنى له، لأنّ الشر ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ ليس بذات واقعية خارجية كيما يفتقر إلى الفاعل.

وبعبارة أُخرى انّه ليس من الصحيـح أن يقال أنّ الله بخلقه للعقرب خلق شيئين وفعل أمريـن: خلق «ذات» العقرب مع شرهـا، بل فعل الله سبحانـه شيئاً واحداً، وهو أنّه تعـالى ألبس هذا الموجود لباس الوجـود، وإنّما الإنسان هو الذي يصف هذا العقرب بالشرّية والقبح عندما يقيسه إلى شيء آخر.

من هنا يمكـن إدراك حقيقة الجملة التي يـرددها الفلاسفة عنـد بيان نسبة الشرور إلى الله إذ يقولون:

جميع الموجودات من حيث كونها تتحلّـى بالـوجود فهي مخلوقة لله بالذات، وأمّا من حيث اتصافها بالشرّية فليست مـوضع إرادته سبحانه بل هي ذات نسبة عرضية ومجازية إذا قيست إلى مبدأ الخلق[1].

وهنـاك أجوبـة أُخرى عـن وجود الشر في صفحـة الـوجود نتركهـا رعايـة للاختصار.

---

١. هذا هو تفصيل قولهم: الشرور ليست مجعولة بالذات بل هي مجعولة بالتبع والعرض.

الفصل الثامن

الله و التوحيد الافعالي

٢. التوحيد في التدبير والربوبية

○ التوحيد في التدبير والربوبية

١ . وجود الشرك في التدبير بين الوثنيين.

٢ . هل للرب معان مختلفة؟

٣. نتيجة هذا البحث.

٤ . القرآن لا يعترف بمدبّر سواه.

٥. التدبير لا ينفك عن الخلق والإيجاد.

٦ . وحدة النظام دليل على وحدة المدبّر .

٧. النتيجة.

٨. ما معنى المدبّرات في القرآن ؟

٩ . الجواب عن ذلك.

١٠ . هل الحسنة والسيئة من الله؟

١١ . ما معنى الآية التي تنسب الحسنة إلى الله والسيئة إلى الإنسان؟

١٢ . التوفيق بين هذه الآيات.

التوحيد في التدبير والربوبية

يستفاد ـ بجلاء ـ من التدبّر في الآيات القرآنية ومن مطالعة عقائد وثنيي العرب المذكورة في كتب الملل والنحل أنّ مسألة « التوحيد في الخالقية» كانت موضع اتفاق وإجماع بينهم، وأنّ الانحراف إنّما كان في « التوحيد في التدبير» و «التوحيد في العبادة» وبعبارة أوضح كان الأغلب متفقين على أنّ لهذا العالم خالقاً واحداً لا غير.

وقد ذكرت هذه الحقيقة في الكتاب العزيز مكرراً، ونحن نذكر هنا طائفة من تلك الآيات:

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [1].

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ [2].

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ [3].

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ

---

١. العنكبوت: ٦١.

٢. لقمان: ٢٥.

٣. الزمر: ٣٨.

﴿الْعَلِيمُ﴾(١).

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ (٢).

أجل لقد كان الاعتقاد بوجود مبدأين «خالقين» لهذا العالم في عقيدة زرادشت، أحدهما يزدان والآخر أهريمن أمراً مشهوراً وإن كانت عقيدة زرادشت نفسه في هذه المسائل يكتنفها غموض كبير.

على أنّ عقيدة الزرادشتيين في هذه القضية ليست هي وحدها التي تحيط بها هالة من الإبهام والغموض بل عقيدة البراهمة والبوذيين والهندوس في قضية «وحدة الخالق» هي أيضاً غير واضحة.

وحيث إنّ البحث والتحقيق في عقائد تلك الطوائف خارج عن إطار بحثنا هذا لذلك نواصل بحثنا الأساسي.

***

من خلال مراجعة الآيات السالفة يتضح لنا أنّ وثنيّي جزيرة العرب الذين كانوا يعيشون قبل نزول القرآن أو بعده لم يكونوا يعانون من أي انحراف أو إشكال في مسألة « التوحيد في الخالقية» وإن لم يكن إدراكهم للتوحيد في الخالقية على غرار ما شرحه ووضّحه القرآن الكريم (٣)، ولكنّهم كانوا يعتقدون ــ إجمالاً ـ بأنّه ليس للكون سوى خالق واحد هو موجد السماوات والأرض وخالقها، بيد أنّ بعضهم وليس جميعهم كان يشرك في قضية «التدبير لهذا العالم» أو كانوا يعتقدون

١. الزخرف: ٩.

٢. الزخرف: ٨٧.

٣. لأنّ الشرك في التدبير الذي نسمّيه شركاً في الربوبية وكان رائجاً بينهم، يرجع إلى الشرك في الخالقية كما سيوافيك بيانه.

بأنّ الله ـ بعد أن خلق الكون ـ فوّض تدبير بعض أُمور الكون إلى واحد أو أكثر من خيار خلقه واعتزل هو عن أمر التدبير .

هذه المخلوقات المفوض إليها أمر التدبير كانت في نظر معتقدي هذه النظرية عبارة عن «الملائكة» و «الجن» و «الكواكب» و «الأرواح المقدسة» و ... و ... التي كان كل واحد منها مدبّراً لجانب من جوانب الكون ـ على حد زعمهم ـ !!

ولأجل أن نقرن قولنا بالأدلة والبراهين نلفت نظر القارئ الكريم إلى أدلّة وجود مثل هذا الشرك في عصر نزول القرآن الكريم .

فبملاحظة هذه الأدلّة سيذعن القارئ بأنّ وجود «الشرك في المدبّرية» في عصر الرسالة وقبل ذلك لم يكن موضع ترديد وشك، وأنّ ما قد يتصوّر ـ أحياناً ـ بأنّ عرب الجاهلية أو من تقدّمهم من الأقوام السالفة كانوا يعتبرون الأصنام مجرد شفعاء عند الله لا أكثر ليس تصوراً ينطبق على كل الموارد في عالم الوثنية، بل هو (أي الاعتقاد بمجرد شافعية الأصنام لا أكثر) اعتقاد فريق من العرب الجاهليين ولم يكن اعتقاد جميعهم.

○ وجود الشرك في التدبير بين الوثنيّين

١ . انّ أوضح برهان على أنّ بعض الفرق منهم كان يعتقد بتعدّد المدبّر هو قصة احتجاج إبراهيم عليه السلام مع عبدة الكواكب والنجوم.

فقد كانت هذه الفرق تعبد الشمس والقمر والكواكب بعنوان أنّها رب مدبّر وليس باعتقاد أنّها خالقة، إذ كانوا يتصوّرون أنّ هذه الأجرام هي المتصرفة في النظام السفلي من العالم، وأنّ أمر تدبير هذا الكون فوّض إليها فهي أرباب هذا

العالم دون الله.

ولأجل هذا الاعتقاد نجد إبراهيم عليه السلام يبطل ربوبيتها عن طريق الإشارة إلى أُفولها وغروبها.

ولنفكر ـ هنا ـ ملياً في استدلال النبي العظيم إبراهيم عليه السلام لنرى أي أمر كان يقصد إثباته أو نفيه من خلال الاستدلال بأُفول هذه الكواكب والأجرام وغروبها.

فإذا كانت هذه الأجرام ـ حسب اعتقاد قوم إبراهيم ـ هي المدبّرة للموجودات الأرضية ومنها الإنسان فإنّ المدبّرية ـ بحكم أنّ نظام المدبّر يكون في اختيار المدبّر ـ تقتضي أن يعيش المدَبَّر في ظل إشراف المدَبِّر وعنايته، وينمو ويتربّى ويتقدم نحو الكمال.

هذا ويقتضي بقاء هذه الكواكب والأجرام على اتصال دائم بالعالم السفلي الذي يقع تحت تدبيرها ليمكن التدبير والتصرف.

بيد أنّ هذا الاتصال الدائم يتنافى مع الأُفول والغروب وما تتصف به هذه الأجرام والكواكب من غيبة وجهل، ولأجل هذا عد النبي إبراهيم عليه السلام الأُفول والغروب دليلاً واضحاً وقاطعاً على عدم كون هذه الأجرام، مدبّرة للموجودات الأرضية.

ولو كان هؤلاء يعبدون هذه الأجرام بعنوان أنّها أجرام مقدسة توجب عبادتها القربى إلى الله لما تكون غيبتها عن صفحة السماء في غير أوقات عبادتها دليلاً على بطلان نظريتهم، بل يكون حضورها ووجودها حين عبادة الناس لها كافياً لأن تصبح موضع عبادة، ولا يلزم وراء ذلك أن تكون حاضرة ـ في كل

الأوقـات ـ متمثلـة أمـام عبـدتها بحيث ينظـرون إليهـا في كل حين، لأجل هـذا استعمل الخليل عليه السلام لفظة رب في كل الموارد التي حمل فيهـا على عبادة الكواكب والأجرام فقال مستفهماً: ﴿هذا ربي﴾ ؟!!

و «رب» في لغـة العرب هـو المتصرّف والمدبّـر الذي يـدبّـر الشيء ويديـره ويتحمل أمر تربيته ويتصرف فيه، وهذه القصـة ـ مع ملاحظة كل خصوصياتها ـ دليل على وجود «الشرك الربوبي» في عصر إبراهيم عليه السلام .

إنّ الشرك في الربوبية يشبه إلى حد بعيد قصة من يريد أن يحصل على بيت لنفسه، فيهيّئ كمية كبيرة من المواد الإنشائية ويجعلها تحت تصرف البنّاء والعامل، ويطلب منهـم أن يبنوا لـه البيت الـذي يـريـد، ففي هـذه الصورة تكـون المواد الإنشائية مـن صاحب العمل، ولكن تنسيق هـذه المواد وتشغيلها والتصرف فيها يتعلّق بالبنّـاء والمعمار والعمال الذين أوكل إليهم بناء البيت المذكـور على نحو ما يريدون وكيفما شاءوا.

هذا هو أوضـح مثال للشرك الربوبي، ولقد كـان القائلون بربـوبية الملائكة والجن والأرواح المقدسة يعتقـدون بأنّ موجودات هذا العـالم من القمر و الشمس إلى الحيوان و الإنسان إلى الشجر والحجـر إنّما هي المواد الإنشائية لهذا العالم، و إنّ الله فوّض أمر التصرف في هذه المواد ـ بعد أن خلقها ـ إلى هذه الأرباب ثم راحت تشتغل بتدبير الكون والتصرف فيه بالاستقلال وبمطلق الاختيار.

لقد كان هذا الفريق يعتقد أنّ مقام الخلق غير التدبير وأنّ الذي يرتبط بالله إنّما هـو الخلق والإيجاد الابتـدائي من العدم، ولكـن حيث إنّ الخلق غير التـدبير، فالتدبير يتعلّق بموجودات أُخـرى غير الله، أعني: الموجودات المتصرفة لهذا العالم والتي فوض إليهـا تدبير عالم الطبيعة، وليس لله أيـة مشاركة في أمر تـدبير الكون

و إدارته وتنظيم شؤونه، وتصريفه والتصرف فيه.

٢. لقد دخلت الوثنية في مكة ونواحيها أوّل ما دخلت في صورة «الشرك في الربوبيـة»، فقصة «عمرو بن لحي» دليل واضح على أنّ أهل الشـام كانوا يعتبرون الأوثان والأصنام مدبّرة لجوانب من الكون.

يكتب ابن هشام في هذا الصدد:

كان «عمرو بن لحي» أول من أدخل الوثنيـة إلى مكة ونواحيها، فقد رأى في سفره إلى البلقـاء من أراضي الشـام أُناساً يعبـدون الأوثان، وعنـدما سـألهم عمّـا يفعلون قائلاً: ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدونها؟

قالوا: هذه أصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا.

فقال لهم: أفلا تعطونني منها فأسير به إلى أرض العرب فيعبدوه.

وهكـذا استحسن طـريقتهم واستصحب معـه إلى مكـة صنماً كبيراً بـاسم «هبل»، ووضعه على سطح الكعبة المشرّفة، ودعا الناس إلى عبادتها. (١)

إذن فاستمطار المطر من هذه الأوثـان والاستعانة بها يكشف عن أنّ بعض المشركين كانـوا يعتقدون بأنّ لهذه الأوثـان مشاركة في تـدبير شؤون الكـون وحياة الإنسان.

على أنّه ينبغي أن لا يتصوّر أحد بأنّهم كانوا يعتبرون هذه الأصنام الحجرية والخشبية هي ذاتها المتصرّفة والمدبِّرة للكون ليقال: ليـس هناك من جاهل ـ فضلاً عن عاقل ـ يقول بأنّ هذه الأصنام الجامدة تكون منشأ كل هذه الآثار والحوادث، بل الحق أنّهم كانوا يعتقدون بأنّ هذه الأصنام الخشبية تمثّل صور الآلهة المدبّرة لهذا

١. سيرة ابن هشام: ١/ ٧٩.

العالم التي فوّض إليها إدارة الكون وتصريفه والتصرف فيه، ولكن حيث إنّ هذه الآلهة المزعومة لم تكن في متناول أيديهم، وحيث كانت عبادة الموجود البعيد عن متناول الحس واللمس صعب التصور لديهم عمدوا إلى تجسيد تلك الآلهة وتصويرها في أوثان وأصنام ورسوم وأجسام وقوالب من الخشب أو الحجر أو المعدن وراحوا يعبدون الصور والتماثيل عوضاً عن عبادة أصحابها الحقيقين (وهي الآلهة المزعومة).

ويمكنك أيها القارئ الكريم أن تقف على مفصل هذه الأُمور في الفصل التاسع، عند البحث عن «التوحيد في العبادة».

٣. يكتب المفسرون الإسلاميون أنّ «ودّاً» و «سواعاً » و «يغوث» و «يعوق» و «نسراً» كانوا من عباد الله الصالحين، وكان يتبعهم في ذلك فريق من قومهم، ولمّا ماتوا ظن فريق بأنّهم لو نظروا إلى صورهم وتماثيلهم لأمكنهم أن يعبدوا الله بنحو أفضل باعتقاد أنّ صورهم تذكرهم بالله، وبمرور الزمن تحولت هذه الفكرة إلى عبادة تلك الصور والتماثيل ذاتها.

وإليك نص ما كتبه صاحب مجمع البيان في هذا الصدد:

«عن محمد بن كعب أنّ هذه أسماء قوم صالحين كانوا بين آدم و نوح عليهما السلام، فنشأ قوم بعدهم يأخذون مأخذهم في العباد، فقال لهم إبليس: لو صوّرتم صورهم كان أنشط لكم وأشوق إلى العبادة، ففعلوا، فنشأ بعدهم قوم فعبدوهم، فمبدأ عبادة الأوثان كان ذلك الوقت» .[1]

يقول المحقّق المعاصر الأُستاذ جواد علي في كتاب: «المفصّل» الذي كتبه

---

١. مجمع البيان: ١٠/ ٣٦٤ طبع صيدا.

حول تاريخ العـرب قبل الإسلام، ويقع في ثمانية مجلدات ضخمـة استقصى فيها أحوال العرب في كل جوانب الحياة ومجالاتها.

يقول عن اعتقادهم بالنسبة إلى معبوداتهم المزعومة:

إنّ معارفنـا عن الأساطير العربيـة الدينية قليلـة جداً، وهذا ممّـا حمل بعض المستشرقين على القول بـأنّ العرب لم تكن لهم أسـاطير دينية عن آلهتهـم، كما كان عند غيرهم من الأُمم كاليونان والـرومان والفرس وعند بقية الآريين، وإذا لم تصل إلينا نصوص دينية جـاهلية عن العرب، صعب علينا تكويـن فكرة صحيحة عن مفهوم الـدين عنـد العرب، وعن كيفيـة عبادتهم لآلهتهـم، وعن كيفية تصـوّرهم للآلهة.

فكلمات مثل ود وسعد [١] وهي أسماء لبعض آلهتهـم تفيدنا في فهـم عبادة الجاهلين وتفكيرهم في تلك الآلهة.[٢]

٥. لم يكن المتنـوّرون والطبقـة المثقّفة يعتقـدون بمـدبّر غير الله، بـل كانـوا يعتبرون الأصنام شفعاء توجب عبادتها الزلفى عند الله، والقربى لديه، ويدل على هذا الأمر آيات إليك بعضها:

﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَىٰ﴾ .[٣]

﴿قُلْ مَنْ يَـرْزُقُكُمْ مِنَ ٱلسَّمَـاءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـارَ وَمَنْ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَمَـنْ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللهُ

---

١. التي تكون لها معـان تشير إلى صفة الآلهة، إذ الأوّل يشير إلى أنّه إله المحبة والثـاني يشير إلى أنّه إله السعادة.

٢. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٦/ ١٩.

٣. الزمر: ٣.

فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ﴾ .[١]

ولكن مع الاعتراف بهذا المطلب لابـد من القول ـ بصراحة ـ بـأنّ مفاد هذه الآية لا يمثـل اعتقاد الجميع، بل كـان ثمت فـريق من الوثنيين يعتقـدون في حق آلهتهم ومعبوداتهم المزعـومة بأنّها تملك بعض القوى الغيبيـة، وأنّها تتصرف في عالم الطبيعة والكون على غرار ما يفعل الآلهة، خاصة وأنّهم كانوا قد اختاروا معبوداتهم وآلهتهم المزعومة من صفوف الملائكة والجن والأرواح المقدسة.

صحيح أنّ وثنية «العـرب الجاهليين» كانت تصرفاً خاطئاً وبـاطلاً ولم تكن تستند إلى قـاعدة فكرية، ولم تكن على نمـط وثنية اليونانيين والـروم والفرس التي كانت تقوم على أساس فلسفي، ولكن بعض أُولئـك العرب كانوا في نفس الوقت يعتقدون بربوبية الأوثان، وهذا ما يستفاد من عدة آيات في هذا المجال.

ولكن قبل أن نعمد إلى نقل نصوص هذه الآيـات نرى لزاماً علينا أن نعرف بدقة ماذا تعنيه لفظة رب التي اشتق منها الربوبية.

يقول اللغوي العربي المعروف ابن فارس:

«الـرب: المالك، الخالـق، الصاحـب؛ والـرب المصلح للشيء يقـال: رب فلان ضيعته إذا قام على إصلاحها؛ والرب، المصلح للشيء، والله جل ثناؤه الرب، لأنّه مصلح أحوال خلقه؛ والراب، الذي يقوم على أمر الربيب» .[٢]

ويكتب الفيروزآبادي قائلاً:

«رب كل شيء: مالكه ومستحقه وصاحبه...

---

١. يونس: ٣١.

٢. مقاييس اللغة: ٢/ ٣٨١.

رب الأمر: أصلحه» .[١]

وجاء في المنجد:

«الرب: المالك، المصلح، السيد» .[٢]

وما يشابه هذا المعنى في كتب اللغة والقواميس الأُخرى.

○ هل للرب معان مختلفة؟

إنّ وظيفة كتب اللغة والقواميس هي ضبط موارد استعمال اللفظة، سواء أكان المستعمل فيه هو الذي وضع عليه اللفظة أم لا، وأمّا تعيين الأوضاع وتمييز الحقائق عن المجازات فخارج عما ترتئيه كتب اللغة.

وهذا هو نقص ملحوظ ومشهود بوضوح في كتب اللغة ومعاجمها، إذ ما أكثر ما يجد الإنسان عدة معاني متباينة ومتمايزة للفظة واحدة حتى أنّه ليتصور ـ في أوّل وهلة ـ أنّ الواضع العربي جعل هذه اللفظة على عشرة معان في عشرة أوضاع، ولكن بعد التحقيق والدراسة يتبيّن أنّه ليس لهذه اللفظة سوى معنى واحد لا غير، وأمّا بقية المعاني المذكورة فهي من شعب المعنى الأصلي.

ومن المصادفات أنّ لفظة رب تعاني من هذا المصير حتى أنّ كاتباً كالمودودي تصور أنّ لهذه اللفظة خمسة معان ـ في الأصل ـ وذكر لكل معنى من المعاني الخمسة شواهد من القرآن الكريم .

ولا شك في أنّ لفظة رب استعملت في الكتاب العزيز واللغة في الموارد التالية التي لا تكون إلاّ صورة موسعة ومصاديق متعددة لمعنى واحد لا أكثر ،

١. قاموس اللغة مادة الرب.

٢. المنجد مادة ربب.

وإليك هذه الموارد والمصاديق:

١ . التربية مثل رب الولد، ربّاه.

٢ . الإصلاح والرعاية مثل ربّ الضيعة.

٣ . الحكومة والسياسة مثل فلان قد رب قومه، أي ساسهم وجعلهم ينقادون له.

٤ . المالك كما جاء في الخبر عن النبي ﷺ: أربّ غنم أم ربّ أبل.

٥ . الصاحب مثل قوله: رب الدار، أو كما يقول القرآن الكريم: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾.[1]

لا ريب أنّ هذه اللفظة قد استعملت في هذه الموارد وما يشابهها ولكن جميعها يرجع إلى معنى واحد أصيل، وما هذه المعاني سوى مصاديق وصور مختلفة لذلك المعنى الأصيل، وسوى تطبيقات متنوعة لذلك المفهوم الحقيقي الواحد، أعني: من فوّض إليه أمر الشيء المربي من حيث الإصلاح والتدبير والتربية.

فإذا قيل لصاحب المزرعة إنّه ربها، فلأجل أنّ إصلاح أُمور المزرعة مرتبط به وفي قبضته.

وإذا أطلقنا على سائس القوم، صفة الرب، فلأنّ أُمور ذلك القوم مفوّض إليه فهو قائدهم، ومالك تدبيرهم ومنظم شؤونهم.

وإذا أطلقنا على صاحب الدار ومالكه اسم الرب، فلأنّه فوّض إليه أمر تلك الدار وإدارتها والتصرف فيها كما يشاء.

فعلى هذا يكون المربي والمصلح والرئيس والمالك والصاحب وما يشابهها

١ . الإيلاف: ٣.

مصاديق وصور لمعنى واحد أصيل يوجد في كل هذه المعاني المذكورة، وينبغي أن لا نعتبرها معاني متمايزة ومختلفة للفظة الرب، بل المعنى الحقيقي والأصيل للفظة هو: من بيده أمر التدبير والإدارة والتصرف، وهو مفهوم كلّي ومتحقّق في جميع المصاديق والموارد الخمسة المذكورة (أعني: التربية والإصلاح والحاكمية والمالكية والصاحبية).

فإذا أطلق يوسف الصديق عليه السلام لفظ الرب على عزيز مصر، حيث قال: ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ [١]، فلأجل أنّ يوسف تربّى في بيت عزيز مصر وكان العزيز متكفّلاً لتربيته وقائماً بشؤونه.

وإذا وصف عزيز مصر بكونه رباً لصاحبه في السجن فقال: ﴿أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً﴾ [٢]، فلأنّ عزيز مصر كان سيد مصر وزعيمها ومدبّر أُمورها ومتصرّفاً في شؤونها ومالكاً لزمامها.

وإذا وصف القرآن اليهود والنصارى بأنّهم اتّخذوا أحبارهم أرباباً، إذ يقول: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِن دُونِ اللهِ﴾ [٣]، فلأجل أنّهم أعطوهم زمام التشريع واعتبروهم أصحاب سلطة وقدرة فيما يختص بالله.

وإذا وصف الله نفسه بأنّه «رب البيت»، فلأنّ إليه أُمور هذا البيت ماديّها ومعنويّها، ولا حق لأحد في التصرف فيه سواه.

وإذا وصف القرآن «الله» بأنّه ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [٤] وأنّه ﴿رَبُّ

---

١. يوسف: ٢٣.

٢. يوسف: ٤١.

٣. التوبة: ٣١.

٤. الصافات: ٥.

﴿ٱلشِّعۡرَىٰ﴾[١] وما شابه ذلك، فلأجل أنّه تعالى مدبّرها ومديرها والمتصرّف فيها ومصلح شؤونها والقائم عليها، وبهذا البيان نكون قد كشفنا القناع عن المعنى الحقيقي للرب، الذي ورد في مواضع عديدة من الكتاب العزيز.

***

إنّ الشائع بين الوهابيين تقسيم التوحيد إلى:

١. التوحيد في الربوبية.

٢. التوحيد في الإلوهية.[٢]

قائلين: إنّ التوحيد في الربوبيّة بمعنى الاعتقاد بخالق واحد لهذا الكون كان موضع اتفاق جميع مشركي عهد الرسالة.

وأمّا التوحيد في الإلوهية فهو التوحيد في العبادة الذي يعني منه أن لا يعبد سوى الله، وقد انصب جهد الرسول الكريم على هذا الأمر.

والحق أنّ اتفاق جميع مشركي عهد الرسالة في مسألة التوحيد الخالقي ليس موضع شك، ولكن تسمية التوحيد الخالقي بالتوحيد الربوبي خطأ واشتباه.

وذلك لأنّ معنى «الربوبية» ليس هو الخالقية كما توهم هذا الفريق، بل هو ـ كما أوضحنا وبيّنّا سلفاً ـ ما يفيد التدبير وإدارة العالم، وتصريف شؤونه ولم يكن هذا ـ كما بيّنّا ـ موضع اتفاق بين جميع المشركين والوثنيين في عهد الرسالة كما ادّعى هذا الفريق.

نعم كان فريق من مثقفي الجاهليين يعتقدون بعدم مدبّر سوى الله ولكن

---

١. النجم: ٤٩.

٢. سيوافيك معنى الالوهية في الفصل التاسع، ونبين خطأهم في تفسيرها.

كـانت تقابلهـم جماعات كبيرة ممّـن يعتقدون بتعـدّد المدبّر والتـدبير، وهي قضيـة تستفاد من الآيات القرآنية مضافاً إلى المصادر المتقدمة.

هنا نلفت نظـر الوهابيّين الـذين يسمّون التوحيـد في الخالقية بالتـوحيد في الربوبية إلى الآيات التالية، ليتضح لهم أنّ الـدعوة إلى التوحيد في الربوبيّة لا تعني الدعوة إلى التوحيد في الخالقية، بل هي دعوة إلى « التوحيد في المدبّرية» والتصرف، وقد كان بين المشركين في ذلك العصر مـن كان يعاني انحرافاً وشـذوذاً في التوحيد الربوبي، ويعتقد بتعدّد المدبّر رغم كونه معتقداً بوحدة الخالق.

ولا يمكن ـ أبداً ـ أن نفسر الرب في هـذه الآيات بالخالق والموجد، وإليك بعض هذه الآيات :

أ. ﴿بَل ربُّكُمْ رَبُّ السَّمٰواتِ والأرْضِ الَّذي فَطَرَهُنَّ﴾. [١]

فلو كـان المقصود من الرب هنـا هو الخالق والموجد، لكـانت جملة ﴿الَّذي فَطَرَهُنَّ﴾ زائدة بدليل أنّنا لو وضعنا لفظة الخالق مكان الرب في الآية للمسنا عدم الاحتياج ـ حينئذ ـ إلى الجملة المذكورة،أعني: ﴿الَّذي فَطَرَهُنَّ﴾، بخلاف ما إذا فسر الرب بـا لمدبِّر والمتصرف، ففي هـذه الصورة تكـون الجملة الأخيرة مطلـوبة، لأنها تكـون ـ حينئـذ ـ علّـة للجملة الأولى، فتعنـي هكذا: أنّ خـالق الكون هـو المتصرف فيه وهو المالك لتدبيره والقائم بإدارته.

ب.﴿يَا أيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ﴾. [٢]

فإنّ لفظة الـرب في هذه الآية ليست بمعنى «الخالق»، وذلـك على غرار ما

---

١. الأنبياء: ٥٦.

٢. البقرة: ٢١.

قلناه في الآية المتقدّمة المشابهة لما نحن فيه، إذ لو كان الرب بمعنى الخالق لما كان لذكر جملة ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ وجه، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الرب يعني المدبر، فتكون جملة ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ علّة للتوحيد في الربوبية، إذ يكون المعنى حينئذ هو: أنّ الذي خلقكم هو مدبّركم.

ج. ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللهِ أَبْغِي رَبّاً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾.[1]

وهذه الآية حاكية عن أنّ مشركي عصر الرسالة كانوا على خلاف مع الرسول الكريم ﷺ في مسألة الربوبية على نحو من الأنحاء، وأنّ النبي الأعظم كان مكلّفاً بأن يفنّد رأيهم ويبطل عقيدتهم ولا يتخذ غير الله رباً على خلاف ما كانوا عليه، ومن المحتم أنّ خلاف النبي مع المشركين لم يكن حول مسألة «التوحيد في الخالقية» بدليل أنّ الآيات السابقة تشهد في غير إبهام بأنّهم كانوا يعترفون بأنّه لا خالق سوى الله تعالى، ولذلك فلا مناص من الإذعان بأنّ الخلاف المذكور كان في غير مسألة الخالقية، وليست هي إلّا مسألة تدبير الكون، بعضه أو كلّه.

د. ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.[2]

فقد أخذ الله في هذه الآية ـ من جميع البشر ـ الإقرار بالتوحيد الربوبي، وكانت علّة ذلك هي ما ذكره من أنّه سيحتج على عباده بهذا الميثاق يوم القيامة، كما يقول:

﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ

---

١. الأنعام: ١٦٤.

٢. الأعراف: ١٧٢.

الْمُبْطِلُونَ﴾[١].

إذا تبيَّن هذا فنقول: إنّ نزول هذه الآية في بيئة مشركة دليل ـ ولا شك ـ على وجود فريق معتد بـه في تلك البيئة كانوا يخالفون هذا الميثاق، فإذا كـانت الربوبية بمعنى الخالقية استلزم ذلك أن يكون في تلك البيئة من يخالفون النبي في الخالقية، ولكن الفرض هـو عدم وجود أي اختـلاف في مسألة «توحيـد الخالقية» في عصر الـرسالـة، فلـم يكن المشركـون في ذلك العصر مخالفين في هـذه المسألـة ليعتبروا مخالفين للميثاق المذكـور، فلا محيص ـ حينئذ ـ من أنّ الخلاف كان ـ آنـذاك ـ في مسألة تدبير العالم وإدارة الكون.

وبهذا التقرير يكون معنى الرب في الآية المبحوث هنا هو المدبّر .

هـ. ﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[٢].

تتعلّق هذه الآية بمؤمن آل فرعون الـذي كان يدافع عن النبي موسى عليه السلام وراء قناع الصحبة والصـداقة لآل فرعون ، ويسعى تحت ستـار الموافقة معهم أن يدفـع الخطر عن ذلك النبـي العظيم، وأمّا دلالتهـا على كون الرب بمعنـى المدبّر فواضحـة، لأنّ فرعـون ما كان يـدّعي الخالقية للسماء والأرض ولا الشركـة مع الله سبحانه في خلـق العالم وإيجاده، وهذه حقيقة يـدلّ عليها تاريخ الفراعنـة أيضاً، وفي هذه الصورة يجب أن يكـون المراد من دعوة النبي موسـى بقوله: ﴿ربي الله﴾ هو حصر «التـدبير» في الله سبحانـه لا مسألـة الخلق، ولو كـانت تتعلّق بمسـألة الخلق والإيجاد لما كـان بينـه وبين فرعـون أي خـلاف ونزاع، إذ المفـروض اعتراف فرعون بخالقية الله ـ كما أسلفنا ـ هذا مضافاً إلى أنّ الله تعالى يقول في الآية السابقة

---

١. الأعراف: ١٧٣.

٢. غافر: ٢٨.

لهذه الآية:

و. ﴿ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾[١].

فإنّ التوحيد في الخالقية لم يكن موضع خلاف لتكوين دعوة موسى لبني إسرائيل سبباً لأي تبدّل وتبديل.

ومن هذا البيان يتضح المراد من قول فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾[٢].

ز. ﴿فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلَٰهًا﴾[٣].

إنّ الفتية الذين فرّوا من ذلك الجو الخانق الذي أوجدته طواغيت ذلك الزمان كانوا جماعة يسكنون في مجتمع يعتقد بالوهية غير الله، ولكن الوهية غير الله ـ في ذلك المجتمع ـ لم تكن في صورة تعدّد الخالق، خاصة وأنّ واقعة أهل الكهف حدثت بعد ميلاد السيد المسيح حيث كانت عقول البشرية وأفكارها قد تقدّمت في المسائل التوحيدية بشكل ملحوظ وحظيت من الرقي بمقدار معتد به، ولم يكن يعقل ـ في ظل هذا الرقي الفكري ـ وجود مجتمع منكر لخالقية الله، أو مشرك فيها، فلابد أن يقال أنّ شركهم يرجع إلى أمر آخر وهو الاعتقاد بتعدّد المدبّر .

ح. انّ البرهان الواضح على أنّ مقام الربوبية هو مقام المدبّرية وليس الخالقية كما يتوهم، هو الآية المتكررة في سورة الرحمن:

﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ .

فقد وردت هذه الآية في السورة المذكورة ٣١ مرة ، وجاءت لفظة رب جنباً

---

١. غافر: ٢٦.

٢. النازعات: ٢٤.

٣. الكهف: ١٤.

إلى جنب مع لفظة الآلاء التي تعني النعم، وغير خفي أنّ قضية النعمة مع التذكير بمقام ربوبية الله لحياة البشر وحفظها من الفناء أنسب وأكثر انسجاماً، إذ ذكر النعم (التي هي من شعب التربية الإلهية التي يوليها سبحانه للبشر) يناسب موضوع التربية والتدبير الذي تندرج فيه إدامة النعم وإدامة الإفاضة.

ط. لقد اقترنت مسألة الشكر مع لفظة الرب في خمسة موارد في القرآن الكريم، والشكر إنّما يكون في مقابل النعمة التي هي سبب بقاء الحياة الإنسانية ودوامها وحفظها من الفناء وصيانتها من الفساد، وليست حقيقة تدبير الإنسان إلاّ إدامة حياته وحفظها من الفساد والفناء.

وإليك هذه الموارد:

﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾.(١)

﴿قَالَ رَبِّي أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ﴾.(٢)

﴿قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ﴾.(٣)

﴿قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ﴾.(٤)

﴿كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾.(٥)

---

١. إبراهيم: ٧.

٢. النمل: ١٩.

٣. النمل: ٤٠.

٤. الأحقاف: ١٥.

٥. سبأ: ١٥.

ي. وممّا يدلّ على ما قلنا قوله سبحانه:

﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ ٱلسَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَكُمْ أَنْهَاراً﴾.[1]

ومثله في سورة هود الآية ٥٢.

وهكذا: يلاحظ القارئ الكريم كيف جعلت إدارة الكون وتدبير شؤونه تفسيراً للرب: فهو الذي يرسل المطر، وهو الذي يمدد بالأموال والبنين، وهو الذي يجعل الجنات، وهو الذي يجعل الأنهار، وكلّ هذه الأُمور جوانب وصور من التدبير.

○ نتيجة هذا البحث

من هذا البحث الموسّع يمكن أن نستنتج أمرين:

١. أنّ ربوبية الله عبارة عن مدبِّريته تعالى للعالم لا عن خالقيته.

٢. دلّت الآيات المذكورة في هذا البحث على أنّ مسألة «التوحيد في التدبير» لم تكن موضع اتفاق بخلاف مسألة «التوحيد في الخالقية»، وانّه كان في التاريخ ثمّت فريق يعتقد بمدبّرية غير الله للكون كله أو بعضه، وكانا يخضعون أمامها باعتقاد أنّها أرباب.

وبما أنّ الربوبية في التشريع غير الربوبية في التكوين، فيمكن أن يكون بعض الفرق موحداً في الثاني، ومشركاً في القسم الأوّل، فاليهود والنصارى تورّطوا في «الشرك الربوبي» التشريعي، لأنّهم أعطوا زمام التقنين والتشريع إلى الأحبار

---

١. نوح: ١٠ ـ ١٢.

والرهبان وجعلوهم أرباباً من هذه الجهة، فكأنّه فوّض أمر التشريع إليهم!!.[١]

فها هو القرآن يقول عنهم:

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِن دُونِ اللهِ﴾.[٢]

﴿وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِن دُونِ اللهِ﴾ .[٣]

في حين أنّ الشرك في الربوبية لدى فريق آخر ما كان ينحصر بهذه الدائرة بل تمثل في اسناد تدبير بعض جوانب الكون، وشؤون العالم إلى الملائكة والجن والأرواح المقدسة أو الأجرام السماوية، وإن لم نعثر ـ إلى الآن ـ على من يعزى تدبير «كل» جوانب الكون إلى غير الله، ولكن مسألة الشرك في الربوبية تمثّلت في الأغلب في تسليم «بعض» الأمور الكونية إلى بعض خيار العباد والمخلوقات.

إنّ الآيات الدّالّة على هذه النتيجة ـ في الحقيقة ـ أكثر من أن يمكن سردها هنا، لهذا نكتفي بما ذكرنا من الآيات تاركين للقارئ الباحث التفتيش عنها في القرآن الكريم .

○ القرآن لا يعترف بمدبّر سواه

ينص القرآن الكريم ـ بمنتهى الصراحة ـ على أنّ الله سبحانه هو المدبّر الوحيد للعالم، وينفي أي تدبير مستقل يكون مظهراً لربوبية غير الله .

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأمرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلا

---

١. سوف يوافيك في الفصل العاشر أنّ التقنين والتشريع من أفعاله سبحانه ، لا يشترك فيها غيره.

٢. التوبة: ٣١.

٣. آل عمران: ٦٤.

تَذَكَّرُونَ﴾. [١]

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾. [٢]

ففي هاتين الآيتين وما شابههما تستدعي الجمل التالية التأمّل أكثر من أي شيء:

١ . ثم استوى على العرش.

٢ يدبّر الأمر.

٣. ما من شفيع إلاّ بإذنه.

فنقول توضيحاً لهذه الجمل: ينتقل القرآن الكريم في هاتين الآيتين ــ بعد ذكر مسألة خلق السماوات والأرض ـ إلى مسألة الاستيلاء على العرش، والهدف من ذلك هو الإشعار بأنّ زمام الكون ـ بعد خلقه ـ بيده تعالى، ولم يفوّضه إلى غيره، فهو الآخذ بزمام العالم كما هو خالقه، دون إهمال أو إيكال أو تفويض.

إنّ الاستيلاء على العرش (والمعني به مطلق عالم الوجود) كناية عن السيطرة الكاملة والتسلّط التام على كل أجزاء الكون، وتمام عالم الممكنات.

وفي هاتين الآيتين والآيات المشابهة لهما [٣] طرح القرآن ـ بعد موضوع الاستيلاء على العرش ـ موضوع تدبير العالم ليفيد بأنّ المدبِّر هو تعالى، وليس سواه

---

١. يونس: ٣.

٢. الرعد: ٢.

٣. مثل: الأعراف: ٥٤، السجدة: ٤، الحديد: ٤.

من مدبِّر .

ثم إنّ النكتة في ذكر شفاعة الشفيع بإذنه سبحانه بعد مسألة حصر التدبير بالله سبحانه هو أنّ المراد منه ـ في المقام ـ هو الشفيع التكويني، أعني: نظام العلة والمعلـول الحاكم على عـالم الطبيعـة،فتشير الآية إلى أنّ تـأثير أيّة علّـة في العـوالم العلوية أو السفلية منوطة بالإذن الإلهي كما أسلفنا.

ولأجل ذلك صرح بأنّه «ما من شفيع» أي وسيط مادياً كان أم مجرداً إلاّ من بعد إذنه لكـي يفيد بأنّ مدبّريـة الله المطلقة لا تنافي الاعتقاد بنظـام العلية في عالم الطبيعة، إذ أنّ وجود هـذا النظام العلّي السببي نفسه مظهر من مظـاهر تدبير الله، وناشئ عن إرادته العليا ،فالمدبِّـر الأصيل والمستقل ليس إلاّ هو وحده، ولا تدبير لسواه إلاّ بأمره ومشيئته، وإنّما أطلق لفظ الشفيع على نظام العلية، لأنّه من الشفع بمعنى الزوج، فكأنّ نظام العلية يتسبب في إيجاد آثاره وظواهره بالإنضمام إلى إرادة الله ومشيئته، فكل علّة مشفوعة إلى إرادته وإذنه سبحانه تكون مؤثرة.

ولو أُريد من الشفيـع الشفاعة التشريعية، فهو أيضـاً داخل في إطار تدبيره سبحانه، فلا يشفع شفيع في الدنيا والآخرة في حق عباده إلاّ بإذنه سبحانه .

***

وربما يتصور البعض أنّ القرآن الكريم طرح مسألة « التوحيد في الربوبية » دون أن يقيم عليهـا أي بـرهان، في حين أنّ القـرآن أثبت هـذا المطلب بـالبراهين الواضحة القاطعة.

وإليك فيما يلي بعض هذه الأدلة.

○ ١. التدبير لا ينفك عن الخلق

إنّ النقطة الأساسية في خطأ المشركين تتمثل في أنّهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير أُمور عائلة أو مؤسسة وتصوروا أنّهما من نوع واحد.

إنّ تدبيره سبحانه لهذا العالم ليس كتدبير حاكم البلد بالنسبة إلى مواطنيه أو رب البيت بالنسبة إلى أهله حيث إنّ ذاك التدبير يتم بإصدار الأوامر، في حين أنّ التدبير الإلهي هو إدامة الخلق والإيجاد، وقد سبق أنّ الخالقية منحصرة بالله سبحانه.

فالفريق الذي يعتقد بأنّ الله تعالى هو الخالق الوحيد يجب عليه أيضاً أن يعتقد بأنّه تعالى هو «المدبّر الوحيد» لكون التدبير خلقاً بعد خلق وهو فعل الله خاصة.

توضيح ذلك: أنّ النظام الإمكاني ـ بحكم كونه فقيراً ممكناً ـ فاقد للوجود الذاتي، فإنّ فقره هذا ليس منحصراً في وجوده في بدء تحقّقه، وإنّما يستمر هذا الفقر معه في جميع الأزمنة والأمكنة، كما أنّ فقره ليس منحصراً في أصل وجوده، فحسب بل هو محتاج حتى في علاقاته وروابطه وتأثيراته مع الموجودات الأُخرى وانسجامه مع مجموع العالم.

وليس التدبير إلاّ إفاضة الوجود وإعطاء «القدرة على التأثير» للشيء الممكن، ثمّ إنّ وجود النظام الإمكاني كما أنّه مفاض عليه من جانب الله سبحانه، فكذلك تدبيره وإدارة وجوده تقوم به سبحانه وليس هذا إلاّ نوع من الخلق.

وإذ ليس هناك من خالق سواه سبحانه، فليس هناك مدبِّر سواه أيضاً، وبذلك يستلزم الاعتراف بوحدة الخالق، الاعتراف بوحدة المدبِّر .

فإنّ «تدبير» الوردة ليس إلاّ تقوّمها من المواد السكرية في الأرض ثم توليدها الأوكسجين في الهواء، إلى غير ذلك من عشرات الأعمال الفيزيائية والكيميائية في ذاتها، وليس هذا إلاّ شعبة من الخلق.

ومثلها، الجنين منذ تكونه في رحم الأُم، فهو لم يزل يمر بالتفاعلات حتى يخرج من بطن الأُم، وليست هذه التفاعلات إلاّ شعبة من عملية الخلق وفرع منه وإيجاد بعد إيجاد.

ويمكن تقرير هذا المطلب بصورة أُخرى بأن نقول:

إنّ التدبير مأخوذ من مادة دبّر أي تابع وواصل وعقب، وحقيقة التدبير ليست إلاّ لأنّ خالق العالم جعل الأسباب والعلل بحيث تأتي المعاليل والمسببات دبر الأسباب وعقيب العلل بحيث تأتي أجزاء الكون وراء بعضها تباعاً وبحيث يؤثر بعضها في البعض الآخر حتى يصل كل موجود إلى كماله المناسب وهدفه المطلوب، فإذا كان المراد من «التدبير» هو هذا، فهو بعينه عبارة عن مسألة الخلق، ومع هذا كيف يجوز أن نعتقد بأنّ التدبير مغاير للخلق ونعتبرهما أمرين مختلفين.

ولذا يذكر القرآن الكريم ـ بعد ذكر مسألة الخلق للسماوات والأرض ـ مسألة تسخير الشمس والقمر[1] الذي هو من التدبير، ومن هذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقة التدبير الذي هو نوع من الخلق.

○ وحدة النظام دليل على وحدة المدبِّر

في البحث السابق تحدّثنا عن وحدة نظام الكون، وأثبتنا بوضوح أنّ مطالعة كل صفحة من صفحات هذا الكتاب التكويني العظيم تقودنا إلى نظام موحد،

١. الأعراف: ٥٤، الرعد: ٣.

وكأنّ أوراق الكتاب التكويني ـ على غرار الكتاب التدويني ـ شد بعضها إلى بعض بيد واحدة، وأُخرجت في صورة واحدة.

إنّ القوانين والسنن الحاكمة على الموجودات الطبيعية كلية وشاملة بحيث لو أُتيح لأحد أن يكتشف بالتجربة سنة في نقطة خاصة من نقاط الكون أمكنه أن يكتشف قانوناً كلياً وشاملاً، ويهتدي إلى سنة كونية عمومية وهذا هو أفضل دليل على وحدة النظام الحاكم على العالم الطبيعي.

إنّ وحدة النظام الكوني «وعمومية» السنن والقوانين الطبيعية تقودنا إلى موضوعين:

١. أنّه ليس للعالم إلاّ خالق واحد، وتوضيح ذلك هو ما قرأته في الفصل السابق.

٢. انّه ليس للعالم إلاّ مدبِّر واحد.

وبعبارة أُخرى، فإنّ وحدة النظام والسنن الكونية لدليل واضح على صحة ما قاله القرآن الكريم .

﴿أَلا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾ [1].

إنّ جملة: ﴿لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾ إشارة إلى التوحيد في الخالقية.

وجملة: ﴿وَالأَمْرُ﴾ إشارة إلى التوحيد في التدبير الذي هو نوع من الحاكمية على عالم الوجود .

وهنا ينطرح سؤال هو: كيف تدل «وحدة القوانين» وعموميتها على «وحدة المدبِّر» ؟

---

١. الأعراف: ٥٤.

وجـواب ذلك واضـح: إذ عنـدمـا يحكم على الكـون نـوعـان مـن الـرأي والحاكمية يكون من الطبيعي والحتمي عدم وجـود أي أثر لهذا النظام الواحد، انّ وحدة النظام لا تتحقّق ولا تكون إلاّ إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم ومدبّر واحد، ولو خضع الكون لإدارة حاكمين ومنظمين ومدبّرين لما كان للنظام الموحد أي أثر .

لأنّ تعـدّد المدبِّر والمنظِّم ـ بحكم اختـلافهما في الذات أو بعض الجهـات منها ـ يستلزم بـالضرورة الاختلاف في التـدبير والإدارة، ويستلزم تعـدّد التدبير ـ بالضرورة ـ فناء النظام الموحد، وغيابه.

وبعبارة أُخرى: انّ المدبِّـرين إن كانا متساويين من كـل الجهات لم تصدق هناك اثنينية قهراً، وإن تعدّد المدبِّر يعني ـ بالضرورة ـ اختلاف المدبِّرين من جهة أو جهات، ومعلوم أنّ اختلافاً ـ كهذا ـ يؤثر لا محالة في تدبير المدبِّر .

***

ويمكن بيان هذا البرهان بصورتين:

١ . أن نلتفت ـ في بيان البرهان ـ إلى الجوانـب الإيجابية فيه ونقول: إنّ ترابط أجزاء الكـون، وتأثيرها في بعضها يدلّ على خضـوعها لحاكمية حـاكم واحد على جميع العالم يقودها تحت نظام واحد وخطة واحدة.

وقد أكـد في أحاديث أئمّـة أهل البيت ﷺ على هذه النقطة أحيـاناً، إذ يقول أحدهم وهو:

«فلما رأيـت الخلق منتظماً، والفلـك جـاريـاً، واختــلاف الليل والنهــار والشمـس والقمـر، دل صحــة الأمـر والتــدبير وائتـلاف الأمــر على أنّ المدبِّـر

واحد». [١]

٢. وربما أُشير إلى الجوانب السلبية في هذا البرهان وأنّ تعدّد التدبير يوجب فساد النظام الكوني.

وقد استند القرآن الكريم على هذا الجانب، إذ قال:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. [٢]

وربما ورد في بعض نصوص أهل بيت الرسالة الإشارة إلى كلا الجانبين في هذا البرهان، إذ يقول أحدهم عليه السلام في جواب هشام الذي سأل عن دليل وحدانية الرب:

«اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال الله عزّ وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾. [٣]

○ النتيجة

١. انّ وحدة النظام ووحدة الكون وشمول السنن لجميع أجزاء هذا العالم وعمومية القوانين الطبيعية كل ذلك يمكن أن يكون أفضل دليل على وحدة الخالق، وكذا وحدة المدبّر.

٢. أنّ هذا البرهان يمكن أن يبين في صورتين، وكلا الصورتين اللّتين هما ـ في الحقيقة ـ برهان واحد وردا في القرآن الكريم .

---

١. توحيد الصدوق: ٢٤٤.

٢. الأنبياء: ٢٢.

٣. توحيد الصدوق: ٢٥٠ وسيوافيك الاستدلال بهذه الآية بشكل آخر .

○ ما معنى المدبِّرات في القرآن ؟

فإذا كانت الظواهر الطبيعية وليدة عللها التي هي الموجدة والمدبِّرة لهذه الظواهر بنحو من الأنحاء، فكيف ينسجم هذا مع حصر المدبّرية المطلقة في الله تعالى؟

فإنّ التدبير الطبيعي عبارة عن تكفّل شيء لشيء آخر، فإنّ كل علة في هذا النظام الكوني متكفّلة لوجود معلولها وسبب لاستمرار بقائه ودوامه، وبمقتضى ذلك تكون كل علة مدبّراً، وعند ذلك فكيف ينحصر التدبير في الله سبحانه ؟

مضافاً إلى أنّ القرآن الكريم يعترف بسلسلة من المدبِّرات ويقول:

﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ .[١]

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ .[٢]

ولا شك أنّ هؤلاء الحفظة لو كانوا يراقبون البشر ويحفظونه من الشرور والأخطار، فإنّ من الحتمي أن يعدوا مدبِّرين له بنحو ما؟

○ الجواب

قد سبق منّا ـ عند البحث عن التوحيد في الخالقية ـ أنّ التوحيد في الأفعال ليس بمعنى تعطيل فاعلية الأسباب والعلل وإحلال الله تعالى محلها للتأثير في الظواهر مباشرة، لأنّ هذا عين ما اختارته الأشاعرة، الذي أبطلناه.

بل التوحيد في الأفعال ـ سواء أكان في الخالقية أم في التدبير ـ إنّما هو

---

١. النازعات: ٥.

٢. الأنعام: ٦١.

بمعنى أنّه لا يـوجد في الكون مؤثـر مستقل سواه، وإنّ تأثير سـائر العلل إنّما هو على وجه التبعية لإرادته سبحانه ومشيئته، والاعتراف بمثل هذه المدبّرات لا يمنع من انحصار التدبير الاستقلالي في الله سبحانـه، ومن ليس له إلمام بألفباء المعارف والمفاهيم القـرآنية يواجه حيرة كبيرة تجاه طائفتين مـن الآيات ، إذ كيف يمكن أن تنحصر بعض الشؤون والأفعـال كالشفاعـة، والمالكية، والرازقية والعلـم بالغيب والإحياء في بعض الآيـات بالله سبحانـه بينما تنسب هذه الأفعال في آيـات أُخرى إلى غير الله من عباده، فكيف ينسجم ذلك الانحصار مع هذه النسبة؟

وإليك نماذج من هاتين الطائفتين من الآيات :

١ . يعد القرآن ـ في بعض آياتـه ـ قبض الأرواح فعلاً لله تعالى، ويصرح بأنّ الله هو الذي يتوفّى الأنفس حين موتها إذ يقول ـ مثلاً ـ :

﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ .[1]

بينما نجده يقول في موضع آخر، ناسباً التوفّي إلى غيره:

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ .[2]

***

٢ . يأمر القرآن ـ في سورة الحمد ـ بالاستعانة بالله وحده إذ يقول:

﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ .

في حين نجده في آية أُخرى يأمر بالاستعانة بالصبر والصلاة إذ يقول:

---

١ . الزمر: ٤٢.

٢ . الأنعام: ٦١.

﴿وَٱسْتَعِينُوا بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلاةِ﴾. [١]

***

٣. يعتبر القرآن الكريم الشفاعة حقاً مختصاً بالله وحده، إذ يقول:

﴿قُل للهِ ٱلشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾. [٢]

بينما يخبرنا ـ في آية أُخرى ـ عن وجود شفعاء غير الله كالملائكة:

﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي ٱلسَّمٰواتِ لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلاَّ مِنْ بَعْدِ أَنْ يأْذَنَ ٱللهُ﴾. [٣]

***

٤. يعتبر القرآن الاطّلاع على الغيب والعلم به منحصراً في الله، حيث يقول:

﴿قُل لا يَعْلَمُ مَنْ فِي ٱلسَّمٰواتِ وَٱلأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلاَّ ٱللهُ﴾. [٤]

فيما يخبر الكتاب العزيز في آية أُخرى عن أنّ الله يختار بعض عباده لاطّلاعهم على الغيب، إذ يقول:

﴿وَمَا كَانَ ٱللهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَىٰ ٱلْغَيْبِ وَلَكِنَّ ٱللهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾. [٥]

***

١. البقرة: ٤٥.

٢. الزمر: ٤٤.

٣. النجم: ٢٦.

٤. النمل: ٦٥.

٥. آل عمران: ١٧٩.

٥. ينقل القرآن عن إبراهيم عليه السلام قوله بأنّ الله يشفيه إذا مرض حيث يقول:

﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾. (١)

وظاهر هذه الآية هو حصر الإشفاء من الأسقام في الله سبحانه ، في حين أنّ الله يصف القرآن والعسل بأنّ فيهما الشفاء أيضاً، حيث يقول:

﴿فِيهِ[العسل] شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾. (٢)

﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ﴾. (٣)

***

٦. إنّ الله تعالى ـ في نظر القرآن ـ هو الرازق الوحيد حيث يقول:

﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾. (٤)

بينما نجد القرآن يأمر المتمكنين وذوي الطول بأن يرزقوا من يلوذ بهم من الضعفاء إذ يقول:

﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾. (٥)

***

٧. الزارع الحقيقي ـ حسب نظر القرآن ـ هو الله كما يقول:

---

١. الشعراء: ٨٠.

٢. النحل: ٦٩.

٣. الإسراء: ٨٢.

٤. الذاريات: ٥٨.

٥. النساء: ٥.

﴿أَفَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ * ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ .[١]

في حين أنّ القرآن الكريم ـ في آية أُخـرى ـ يطلق صفة الزارع على الحارثين إذ يقول:

﴿يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ .[٢]

***

٨. إنّ الله هو الكاتب لأعمال عباده إذ يقول:

﴿وَاللهُ يَكْتُبُ ما يُبَيِّتُونَ﴾ .[٣]

في حين يعتبر القرآن الملائكة ـ في آية أُخرى ـ بأنّهم المأمورون بكتابة أعمال العباد، إذ يقول:

﴿بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ .[٤]

***

٩. وفي آية ينسب تزيين عمل الكافرين إلى نفسه سبحانه يقول:

﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ﴾ .[٥]

وفي الوقت نفسه ينسبها إلى الشيطان :

---

١. الواقعة: ٦٣ ـ ٦٤.

٢. الفتح: ٢٩.

٣. النساء: ٨.

٤. الزخرف: ٨١.

٥. النمل: ٤.

﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ﴾.[١]

وفي آية أُخرى نسبها إلى آخرين وقال:

﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾.[٢]

***

١٠. مر في هذا البحث حصر التدبير في الله حتى إذا سئل من بعض المشركين عن المدبّر لقالوا: هو الله، ، إذ يقول في الآية ٣١ من سورة يونس:

﴿وَمَنْ يُدَبِّرُ ٱلأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللهُ﴾.

بينما اعترف القرآن بصراحة في آيات أُخرى بمدبّرية غير الله حيث يقول:

﴿فَٱلْمُدَبِّراتِ أَمْراً﴾.[٣]

فمن لم يكن له إلمام بمعارف القرآن يتخيّل لأوّل وهلة أنّ بين تلك الآيات تعارضاً، غير أنّ الملمّين بمعارف الكتاب العزيز يدركون أنّ حقيقة هذه الأُمور أعني: الرازقية، والإشفاء و ... و، قائمة بالله على نحو لا يكون لله فيها أي شريك، فهو تعالى يقوم بها بالأصالة وعلى وجه «الاستقلال» في حين أنّ غيره محتاج إليه سبحانه في أصل وجوده وفعله، فما سواه تعالى يقوم بهذه الأفعال والشؤون على نحو «التبعية» وفي ظل القدرة الإلهية.

وبما أنّ هذا العالم هو عالم الأسباب والمسببات، وأنّ كل ظاهرة لا بد أن تصدر وتتحقّق من مجراها الخاص بها المقرر لها في عالم الوجود ينسب القرآن هذه

---

١. الأنفال: ٤٨.

٢. فصلت: ٢٥.

٣. النازعات: ٥.

الآثار إلى أسبابها الطبيعية دون أن تمنع خالقية الله من ذلك، ولأجل ذلك يكون ما تقوم به هذه الموجودات فعلاً لله في حين كونها فعلاً لنفس الموجودات غاية ما في الأمر أنّ نسبة هذه الأُمور إلى الموجود الطبيعي نفسه إشارة إلى الجانب «المباشري»، فيما يكون نسبتها إلى «الله» إشارة إلى الجانب «التسبيبي».

ويشير القرآن إلى كلا هاتين النسبتين في قوله سبحانه:

﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾.[١]

ففي حين يصف النبي الأعظم بالرمي، إذ يقول بصراحة ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ نجده يصف الله بأنّه هو الرامي الحقيقي، وذلك لأنّ النبي إنّما قام بها قام بالقدرة التي منحها الله له، فيكون فعله فعلاً لله أيضاً، بل يمكن أن يقال: إنّ انتساب الفعل إلى الله (الذي منه وجود العبد وقوته وقدرته) أقوى بكثير من انتسابه إلى العبد بحيث ينبغي أن يعتبر الفعل فعلاً لله لا غير، ولكن شدة الانتساب هذه لا تكون سبباً لأن يكون الله مسؤولاً عن أفعال عباده، إذ صحيح أنّ المقدمات الأوّلية للظاهرة مرتبطة بالله وناشئة منه إلاّ أنّه لما كان الجزء الأخير من العلة التامة هو إرادة الإنسان ومشيئته بحيث لولاها لما تحقّقت الظاهرة يعد هو مسؤولاً عن الفعل.

○ وحدة المدبّر في العالم

إنّ القرآن استدل على وحدة المدبّر في العالم ببرهان ذي شقوق، وقد جاء البرهان ضمن آيتين تتكفل كل واحدة منهما بيان بعض الشقوق من البرهان، وإليك الآيتين:

---

١. الأنفال: ١٧.

﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. (١)

﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. (٢)

وإليك مجموع شقوق البرهان:

إنّ تصوّر تعدّد المدبِّر لهذا العالم يكون على وجوه:

١. أن يتفرد كل واحد من الآلهة المدبِّرة بتدبير مجموع الكون باستقلاله بمعنى أن يعمل كل واحد ما يريده في الكون دونما منازع، ففي هذه الصورة يلزم تعدد التدبير لأنّ المدبِّر متعدّد ومختلف في الذات، فيلزم تعدد التدبير، وهذا يستلزم طروء الفساد على العالم وذهاب الانسجام المشهود، وهذا ما يشير إليه قوله سبحانه:

﴿قُلْ لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.

٢. وأمّا أن يدبِّر كل واحد قسماً من الكون الذي خلقه وعندئذ يجب أن يكون لكل جانب من الجانبين نظام مستقل خاص مغاير لنظام الجانب الآخر وغير مرتبط به أصلاً، وعندئذ يلزم انقطاع الارتباط وذهاب الانسجام من الكون، في حين أنّنا لا نرى في الكون إلاّ نوعاً واحداً من النظام يسود كل جوانب الكون من الذرة إلى المجرة.

---

١. الأنبياء: ٢٢.

٢. المؤمنون: ٩١.

وإلى هذا الشق أشار بقوله: في الآية الثانية: ﴿إِذَنْ لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾.

٣. أن يتفضّل أحد هذه الآلهة على البقية ويكون حاكماً عليهم ويوحّد جهودهم، وأعمالهم ويسبغ عليها الانسجام والاتحاد، وعندئذ يكون الإله الحقيقي هو هذا الحاكم دون الباقي.

وإلى هذا يشير قوله سبحانه : ﴿وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فتلخّص أنّ الآيتين بمجموعهما تشيران إلى برهان واحد ذي شقوق تتكفل كل واحدة منهما بيان شق خاص.

ثمّ إنّ العلاّمة الطباطبائي اعتبر في تفسيره القيم ـ الميزان ـ الآية الثانية برهاناً مستقلاً عن الآية الأُولى وجعل كل جملة منها مشيرة إلى برهان خاص، وإليك توضيح ما أفاده في كتابه:

○ توضيح البرهان الأوّل

إذا افترضنا أنّ للكون خالقين وأنّ العالم مخلوق لإلهين، فإنّه لا بد أن نقول ـ وبحكم كونهما اثنين ـ أنّهما يختلفان عن بعض في جهة أو جهات، وإلاّ لما صحت الاثنينية والتعدد أي لما صح ـ حينئذ ـ أن يكونا اثنين دون أن يكون بينهما أي نوع من الاختلاف.

ومن المعلوم أنّ الاختلاف في الذات سبب للاختلاف في طريقة التدبير والإرادة بين المختلفين ذاتاً.

فإذا كان تدبير العالم العلوي ـ مثلاً ـ من تدبير واحد من الإلهين وتدبير العالم السفلي من تدبير إله آخر، فإنّ من الحتمي أن ينفصم الترابط بين نظامي

العالمين ويزول الارتباط بينهما، لأنّه من المستحيل أن يكون ارتباط ووحدة بين أجزاء عالم واحد يدار بتدبيرين متنافيين متضادين.

وينتج من ذلك التفكك بين جزئي العالم، وبالتالي فساد الكون بأسره من سماوات وأرض وما بينهما.

لأنّنا جميعاً نعلم بأنّ بقاء النظام الكوني ـ حسب التحقيقات العلمية ـ ناشئ من الارتباط الحاكم على أجزاء المنظومة الشمسية بحيث لو فقد هذا الارتباط على أثر الاختلاف في التدبير ـ مثل أن تختل قوتا الجذب والدفع ـ لتعرض الكون بأسره للخلل ولم يبق للكون وجود ولا أثر .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى هذا البرهان بالعبارة التي يقول فيها:

﴿إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ .

أي أنّ كل إلٰه ـ في صورة التعدّد ـ يدبِّر مخلوقه حسب طريقته الخاصة، وعلى أثر تعدّد التدبير يزول الارتباط والترابط الحاكم على أجزاء الكون، ذلك الترابط الذي هو علّة بقاء النظام الكوني وعلّة استمراره واستقامته، وثباته على النمط الذي هو عليه.

○ توضيح البرهان الثاني

إنّ في عالم الكون سلسلة من النظم والسنن الكونية الكلية والعامة التي يوجد بينها سلسلة من النظم الجزئية، التي تدار في خلالها وأثنائها.

فالإنسان والحيوان والنبات وما يعيش على الأرض ذوات أنظمة صغيرة محدودة خاصة بها، وهي جزء من النظام الكلي للكرة الأرضية.

ولكن النظـام الكلي للكرة الأرضيـة هو بدوره يعـد جزءاً مـن النظام الكلي للعالم، وبهذه النسبـة يكون وضع نظام المجمـوعة الشمسية إذا ما قـورن إلى نظام المجرة.

فإذا كان النظـام العالي الكلّي للكون مرتبطـاً بأحد الإلهين ومحكومـاً لتدبيره دون الآخر، ففي هذه الصـورة سيتعالى مدبّر النظام الكلي على مدبِّـر النظام الذي يندرج فيه بحيث إذا ذهب وانتفى النظـام الكلي لم يبق للنظام الجزئي المندرج فيه أي أثر.

فمثلاً إذا بطل نظام الكـرة الأرضية، فإنّه يبطل ـ بـالضرورة ـ نظام الإنسان والحيـوان وبقية الأحيـاء ويتعرض أمـرهم للـزوال والفناء والخطـر، بحكـم التبعيـة والارتباط بينهما.

وإذا تعرض النظام الكلي للمنظـومة الشمسية للخلل فـإنّ من القطعي أن يختل كذلك النظـام الجزئي للمنظومة مثل نظام الكرة الأرضيـة على أثر ذلك، ولا يصح العكس طبعاً[١].

وفي هذه الحالة يصح (بحكـم تفـوق النظام العالي الكلي على النظام الجزئي السفلي) أن يقـال أنّ مدبِّـر النظام العلـوي يتفضّل ويستعلي ويتفـوّق على مدبِّـر النظام السفلي الجزئي، وتكون نتيجة هذا الفرض أن يستغنـي مدبِّر النظام العلوي الكلي عن مدبِّـر النظام السفلي الجزئي، بينما يستلزم أن يكون مـدبّر النظام السفلي الجزئي محتاجاً في إرادته وتدبيره لمخلوقه للمدبِّر الأعلى.

لأنّ الفرض أنّ النظـام السفلي مرتبـط ـ كمال الارتبـاط ـ بـالنظام العلـوي

---

١. لأنّ فساد الكل يستتبع فساد الجزء.

ويستمد من الأخير دائماً، ومعلوم أنّ نتيجة هذا الاستمـداد هو أن لا يكون موجد النظام السفلي، مستقلاً في تأثيره وتدبيره، بل يكون معتمداً على غيره دائماً وأبداً.

ومن البـديهي أنّ الموجود المحتاج إلى غيره في التـدبير والإيجاد لا يمكنه أن يكون «الإله الغني».

إنّ القرآن الكريم يشير إلى هذا النحو من الاستدلال بالجملة التالية:

﴿وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.

وعلّـة هذا العلـو والاستعـلاء هو اعتماد تـدبير أحـدهما على تدبير الآخـر بحيث لو اختل أو انتفى التـدبير الكلي العلوي لانتفى التدبير السفلي الجزئي ولم يعد له أثر ولا خبر ، ولا ريب أنّ تفوق التدبير مستلزم لتفوق المدبّر وعلوه. (١)

○ سؤال وجواب

نرى في قوله سبحانه :

﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُـوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ وإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُـولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُـلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُـونَ حَدِيثاً * مَا أَصابَكَ مِـنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصابَـكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِـكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَىٰ بِاللهِ شَهِيداً﴾. (٢)

إنّ الآية الأُولى تنسـب كلاّ مـن الحسنة والسيئـة إلى الله، وفي الوقـت نفسه

١. قد تقدم في صفحة ٤٠٣ الاستدلال بمضمـون الآية الأُولى على «وحدة المدبر» غير أنّ الاستدلال هنا يكـون بنفس هذه الآية منضمـة إلى آية أُخرى، وجعل الآيتين بمنـزلة برهان واحـد ذي شقوق تتكفل الآيتان بيان شقوق البرهان.

٢. النساء: ٧٨ ـ ٧٩.

تنسب الآية الثانية الحسنة إليه سبحانه والسيئة إلى نفس الإنسان، فكيف تجتمع هاتان النسبتان؟

والخطاب في الآية الثانية وإن كان للنبي إلاّ أنّ الغاية منه أعم، فهو وإن كان قد خوطب بالكلام، ولكن المقصود الناس جميعاً، وعندئذ ينطرح هذا السؤال: إذا كان المؤثر الحقيقي في العالم هو الله سبحانه وكان تأثير غيره منوطاً بإذنه ومشيئته وقدرته وأقداره، كما يفيده قوله سبحانه : ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِندِ اللهِ﴾ ،لأجل أنّ للحسنة والسيئة عوامل وعللاً تنتهي إلى الله سبحانه وتقوم به، فيكون الكلّ مستنداً إليه، ومعه كيف يستدرك في الآية الثانية ويقرن بين الحسنة والسيئة فينسب الأُولى إلى الله والثانية إلى نفس النبي وبالنتيجة إلى مطلق الإنسان ويقول: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾؟ فهل هذا إلا تفكيك في الحوادث وجعل بعضها منتهياً إلى الله دون البعض الآخر .

○ الجواب

إنّ المقصود من الحسنة في الآية، الأُمور التي تلائم وتنطبق مع المزاج والمصالح البشرية بينما تكون السيئة عكس ذلك، كما في قوله سبحانه :

﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ .[1]

وليس المراد منها الطاعة والمعصية ولا الثواب والعقاب بل الحوادث التي تعد خيراً أو شراً للإنسان طيلة حياته.

إنّ بعض المنضمين إلى صفوف المؤمنين كانت ألسنتهم طويلة وعملهم

---

١. آل عمران: ١٢٠.

قليـلاً، فكانـوا يتفلسفون، فإنْ حصـل نصر قالـوا: هو مـن عند الله، وإن كـانت هزيمة قالوا إنّ سوء القيادة هو سبب الهزيمة.

وبعبارة أُخرى قد كان المنافقون ـ لجهلهم بمعارف الكتاب العزيز ـ يعدون الظفر والغلبة في الحروب كحرب بدر ـ مثلاً ـ من الله، والانكسار والهزيمة كحرب أُحد من النبي ﷺ.

ولم يكن هذا النوع من التفسير بجديـد، فقد سبقهم في ذلك أعداء موسى، فقد كان منطقهم، على شكل آخر، فكـانوا ينسبون الحسنة إلى أنفسهم والسيئة إلى موسى ومن معه.

فإذا واجهوا نعمة كانوا يرون أنّ ذلك نتيجة صلاحيتهم، وإذا واجهوا نقمة أو بلاء تشاءموا بموسى عليه السلام وتطيّروا به، واعتبروا وجـوده ووجود جماعتـه المؤمنين سبباً لنزول ذلك البلاء، كما يقول سبحانه :

﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَٰذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ﴾.[1]

ولكنَّ القرآن الكريم يواجه هذا الزعم الأعوج الذي تنسب فيه «الحسنات» تـارة إلى الله و «السيئـات» إلى النبـي وأُخـرى تنسـب الحسنـات إلى أنفسهـم، والسيئات إلى مـوسى عليه السلام، فكأنّ هنـاك مـؤثرين مستقلين في عـالم الكـون، لكل واحد منهما خـالق خاص ينافي الآخـر ويقول في قبال هـذا المنطق: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾.

لأنّه ليـس للعالم ـ بحكم التـوحيد في الخالقية ـ إلاّ خالق واحـد لا أكثر ،

---

١. الأعراف: ١٣١.

وكل ما يحدث في هذا العالم من انتصارات أو هزائم وانكسارات ونزول نعم أو نقم ـ من حيث وجودها في الخارج ـ تكون من الله، وليس من الصحيح أبداً أن نعتبر بعضها من جانب الله، والبعض الآخر من جانب النبي أو غيره، ولأجل هذا يقول القرآن ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ .

إلى هنا اتضح مفاد الآية الأُولى، وبقي الكلام في الآية الثانية وإنّه كيف تعود فتنسب الحسنة إلى الله والسيئة إلى النبي، والمراد منه مطلق الإنسان؟

غير انّ الإجابة عنه واضحة، بعد الوقوف على موضوع البحث فيهما فإنّ الآية الأُولى تركز على أنّ وجود الحسنة والسيئة من الله سبحانه ، ولا خالق ولا مؤثر في الوجود إلاّ هو ، وأمّا الآية الثانية فهي تركز على مناشئ الحسنة والسيئة ومنابعهما، فتفرّق بين مناشئ الحسنة ومنابع السيئة بأنّ منشأ الأُولى هو الله سبحانه، إذ هو مبدأ لكل خير وإليه يرجع كل فضل ومنه يفاض إلى الغير، كما أنّ منابع السيئة هي الإنسان وأفعاله وخصاله التي يمشي عليها في حياته. إذا عرفت ذلك فنقول:

السيئة ـ كالزلازل والبلايا والمصائب ـ بما أنّها ظاهرة طبيعية فوجودها من جانب الله سبحانه، ولأجل ذلك نسبها القرآن إلى الله فقال: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ وبما أنّ أعمالنا مؤثرة في نشوء تلك الظاهرة، وكل إنسان مأخوذ بفعله فأعمالنا مبادئ لهذه الظواهر والطوارئ فنسب السيئة إلى نفس الإنسان فقال: ﴿وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ .

ويؤيد ذلك قوله سبحانه :

﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي

إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾.[١]

إنّه تعالى يـأمر نبيه بأن يعترف بـأنّ ضلالته من جـانب نفسه وهدايتـه من جانب وحيـه سبحانه، وليس ذلك إلاّ لأنّ الضـلالة مما ينشأ من مـوقف الإنسان نفسه في حياته، فلأجل ذلك هي أولى بأن تنتسب إلى نفس الإنسان ، وأمّا الهداية فهي كالحسنة أولى بأن تنتسب إلى الله سبحانه .

وليس هذا مخصـوصاً بالحوادث الطارئة في عالم الطبيعة، المذكـورة، بل كل إنسان رهين بآثار عمله، فإنّ الشاب المدمن على الخمـر ـ مثلاً ـ يجب بالبداهة أن ينتظر سلسلة من البلايا والمصائب والمحن، والمدينة التي لا تبني السدود في وجه السيول يجب حتماً أن تنتظـر الدمار والخراب، والبيـوت التي لا تبنـى على أساس مقاومة الزلازل يجب حتماً أن تنتظر الخراب والدمار على أثر الزلازل.

إنّ مثـل هـذه المجتمعـات التي تقصر في هـذه الأُمـور لابـد أن تكـون في معرض المصائب والمحن والمآسي.

ولهذا قـال تعالى في الآيـة الثانيـة: ﴿ مَـا أَصابَـكَ مِنْ حَسَنَـةٍ فَمِنَ ٱللهِ وَمَـا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ وهو بذلك يشير إلى ما قلناه.

لقد كان الأنبياء عليهم السلام يذمّون من يتطيّر بهم ويتشاءم من وجودهم ويقولون: ﴿قَالُوا(أي الأنبياء) طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِنْ ذُكِّرْتُم﴾ .[٢]

وهم بـذلك يشيرون إلى أنّ علّـة المحن والمصائب كـامنة في نفـس العصاة والمنكوبين، وهو أمر ناشئ منهم ونابع من أعمالهم هم، وأنّ داءهـم فيهم ومنهم إن

---

١. سبأ: ٥٠.

٢. يس: ١٩.

كانوا يبصرون ويتذكرون.

ولأجل أن نعرف أنّ أعمال الإنسان هي صانعة مصيره يكفي أن نجد القرآن يخبرنا في آيات أُخرى بأنّ أعمال البشر وحالاته وسوابقه هي التي تكون علّة للمصائب والمحن والتحوّلات والتغيّرات التي تطرأ على حياته، إذ يقول:

﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾. [١]

ويقول في آية أُخرى:

﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. [٢]

ويقول أيضاً:

﴿ذِلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. [٣]

وقد أُشير إلى هذا الجمع الذي ذكرناه في روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام، فعن الإمام الرضا عليه السلام ناقلاً عن الحديث القدسي:

«ابن آدم ! بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء وتقول، وبقوتي أديت إلي فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذاك أنّي أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني». [٤]

وفي حديث آخر عنه عليه السلام: «فما أصابك من حسنة فمن عندي وبتوفيقي وقوتي، وما أصابك من سيئة فمن سوء اختيارك وغواية نفسك». [٥]

---

١. الشورى: ٣٠. ٢. الرعد: ١١. ٣. الأنفال: ٥٣.

٤ و ٥. بحار الأنوار: ٥/ ٥٦ و ٥ وقد نقل في الأخير بصورة مبسوطة.

وفي ختام هذا المبحث نذكّر بعدة نقاط:

١. انّ الآيات القرآنية ، والدلائل العقلية أثبتت بوضوح أنّ التوحيد في الخالقية والتدبير لا يمنع من أن يقوم النظام الكوني على أساس العلة والمعلول، لأنّ تأثير الأسباب لا يكون في معزل عن إرادة الله ، بل هو ـ بالتالي ـ فعله بنحو من الأنحاء.

٢. قد توجب المصالح بأن يعطّل الله سبباً من تأثيره، مثل أن يجرّد من النار خاصية الإحراق، ويأمر البحر بأن لا يغرق كما فعل لموسى وقومه، إذ يقول عن الأوّل:

﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاَماً﴾ .(١)

ويقول عن الثاني:

﴿فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي ٱلْبَحْرِ يَبَساً لا تَخَافُ دَرَكاً وَلاَ تَخْشَىٰ﴾ .(٢)

٣. كيف يمكن القول بأنّ الله خالق الحسنات والسيئات، وأي رابطة بين الكمال المطلق والخير البحت والجمال المحض وخلق السيئات؟

والجواب: إنّ كون الشيء سيئاً ليس من الصفات الحقيقية التي يتّصف بها الشيء مطلقاً كالبياض والسواد حتى يمتنع صدوره من الله لكونه كمالاً وخيراً مطلقاً، بل من الصفات النسبية التي لا يتّصف بها الشيء إلاّ بالمقايسة والنسبة، كما في الكبر والصغر فإنّ الشيء لا يتّصف به من دون مقايسة.

وعلى ذلك فالسيئات من حيث وجودها لا تتصف بالسوء حتى يمتنع

---

١. الأنبياء: ٦٩.

٢. طه: ٧٧.

انتسابها إلى الله، بل هي مـن تلك الزاوية طوارئ جميلـة، وإنّما يتّصف بها إذا كان هناك نـوع من النسبة بينهـا وبين حياة الإنسان ، فقـدرة العدو مثـلاً سيئة ومضرة بالقياس إلى الطرف الآخر، والمطر مضر وشر بالقياس إلى تخريبه المنازل، ففي هذه الحالة فقط يمكن أن توصف هذه الظواهر بالشر والسوء وفي هذه الصورة بالذات يقول الناس «لقد نزل البلاء».

وعلى الجملة: الهدف من انتسـاب الحسنة والسيئة كليهما إلى الله سبحـانه ، ليس هـو انتساب السيئة ــ بوصف كـونها سيئة ــ إلى الله، فإنّ الشيء إنّما يتّصف بكونـه سيئاً إذا كـانت هناك مقـايسة بالنسبـة إلى الإنسان، وإلاّ فـلا يتصف من حيث وجـوده بكـونه شرّاً وسيئـاً، فـالعقـرب شرّ إذا قيس بـالنسبة إلى الإنسـان، والسيل الجارف شر إذا قيس إلى الـدور التي هدمها، ومـع عدم هذه المقـايسة لا يتصف شيء بكونـه سيئاً، والآية بما أنّها في مقام تـوحيد الخالقية والربـوبية تنسب وجود كل حادثة إلى الله سبحانه بما أنّه المنبع الوحيد للخلق والتقدير[١].

٤. قد تبيّن ممّا ذكـرناه في وجه الجمع بين نسبـة الحسنات والسيئات إلى الله أوّلاً، ونسبة الحسنات إليه سبحـانه والسيئات إلى الإنسان ثانياً، إنّـه لا منافاة بين قوله سبحانه : ﴿أَلَآ إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢]. [٣]

وقوله سبحانه : ﴿قَالُوا طَائِرُكُم مَّعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُم﴾[٤].

فما يتطيّرون به إنّما يجري في الكون بأمـره سبحانه فلا خالـق له إلاّ هو ، غير

---

١. راجع ما حققنا في صفحة ٣٧٠ من نسبة الشرور والآفات إلى الله.

٢. الأعراف: ١٣١.

٣. ونظير ذلك قوله سبحانه : ﴿قَالُوا ٱطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ (النمل: ٤٧).

٤. يس: ١٩.

أنّ منبع الطائر ليس إلاّ نفس الإنسان وعمله الذي يجري عليه الذي يسمّيه طائراً.

٥. إنّ أيّة ظاهرة في العالم مرتبطة بعلة، وهذا قانون كلّي وعام لا يقبل ـ في منطق العقل ـ أيَّ تغيير واستثناء، وفي هذه الصورة ينطرح سؤال وهو : كيف إذن تتحقّق معجزات الأنبياء والرسل ﷺ، وفي ظل أي سبب تقع؟

غير أنّ المحقّقين من الفلاسفة والمتكلّمين قد بحثوا حول هذاالسؤال بحثاً وافياً، فليراجع في محله.

الفصل التاسع

التوحيد في العبادة

○ التوحيد في العبادة

١. دوافع الشرك في العبادة.

٢. لفظة العبادة في معاجم اللغة العربية.

٣. هل العبادة هي مطلق الخضوع؟

٤. هل الأمر الإلهي يجعل الشرك غير شرك؟

٥. التعاريف الثلاثة للعبادة.

٦. الشيعة الإمامية وتهمة التفويض.

٧. معنى الإلوهية وما هو ملاكها ؟

٨. هل الاعتقاد بالسلطة الغيبية غير المستقلة يوجب الشرك ؟

٩. هل التوسل بالأسباب غير الطبيعية يُعد شركاً؟

١٠. هل الحياة والموت تعدّان حداً للتوحيد والشرك؟

١١. هل تعظيم أولياء الله والتبرك بآثارهم أحياء وأمواتاً شرك؟

١٢. هل قدرة المستغاث وعجزه من حدود التوحيد والشرك؟

١٣. هل طلب الأُمور الخارقة للعادة شرك وملازم للاعتقاد بالوهية المسؤول؟

١٤. هل يكون طلب الشفاعة من الصالحين ودعوتهم شركاً ؟

١٥. عقائد الوثنيين في العصر الجاهلي.

١
دوافع الشرك في العبادة

الأمر الذي كان يؤلِّف أساس دعوة الأنبياء في جميع عهود الرسالة السماوية هو: دعوة البشر إلى عبادة الله الواحد، والاجتناب عن عبادة غيره.

فالتوحيد في العبادة وتحطيم أغلال الشرك والوثنية كان من أهم التعاليم السماوية التي تحتل مكان الصدارة في رسالات الأنبياء عليهم السلام حتى كأنّ الأنبياء والرسل لم يبعثوا ـ أجمع ـ إلاّ لهدف واحد، هو تثبيت دعائم التوحيد ومحاربة الشرك.

لقد ذكر القرآن هذه الحقيقة ـ بجلاء ـ إذ قال:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾.[1]

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾.[2]

ثم في موضع آخر يصف القرآن الكريم التوحيد في العبادة بأنه الأصل

---

١. النحل: ٣٦.

٢. الأنبياء: ٢٥.

المشترك بين جميع الشرائع السماويّة، إذ يقول:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً﴾.(١)

وإذا أردت أن تعرف كيف بيّن القرآن الكريم الشرك في العبادة، أو جميع أقسامه، وصور المشرك في فقده ما يعتمد عليه في حياته فتدبّر في الآية التالية، إذ يقول تعالى:

﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾.(٢)

ولا يستطيع أيُّ تشبيه على ترسيم بطلان الشرك وضياع المشرك وخيبته وحيرته بأوضح ممّا رسمته هذه الآية الكريمة.

○ منشأ الشرك والوثنية

من العسير جداً إبداء الرأي في جذور الوثنية ومنشأ هذا الانحراف العقيدي ونموّه بين البشر، خاصّة أنّ موضوع الوثنية لم يكن عند قوم أو قومين، ولا في شكل أو شكلين، ولا في منطقة أو منطقتين، ليتيسّر للباحث إبداء نظر قطعي فيه وفي نشوئه.

فالوثنية عند «العرب الجاهليين» مثلاً تختلف عمّا عليها عند «البراهمة»، وهي عند «البوذيين» تختلف عمّا هي عليها عند «الهندوس» ،فاعتقادات هذه الملل والشعوب مختلفة في موضوع الشرك، بحيث يعسر تصوّر قدر مشترك

١. آل عمران: ٦٤.

٢. الحج: ٣١.

بينها. (١)

أمّا العرب البائدة مثل عاد وثمود: أُمم هود وصالح، ومثل سكنة مدين وسبأ: أُمم شعيب وسليمان، فكانوا بين وثنيين وعبدة الشمس. (٢) وقد ذكرت عقائدهم وطريقة تفكيرهم في القرآن الكريم .

وقد كان عرب الجاهلية من أولاد إسماعيل موحدين ردحاً من الزمن، يتّبعون تعاليم النبي إبراهيم وولده إسماعيل عليهما السلام ولكن ـ على مرّ الزمان وعلى أثر الارتباط بالشعوب والأُمم الوثنية ـ حلّت الوثنية محل التوحيد في المجتمع العربي الجاهلي تدريجاً . (٣)

هذا حال الأُمّة العربية العائشة في تلكم النواحي، وأمّا الأُمّة العائشة في مكة وضواحيها المقاربة لعصر الرسول ﷺ فقد نقل المؤرخون أنّ أوّل من أدخل الوثنية في مكة ونواحيها وروّجها فيها هو : «عمرو بن لحي».

فقد رأى في سفره إلى البلقاء من أراضي الشام أُناساً يعبدون الأوثان، وعند ما سألهم عمّا يفعلون قائلاً:

ـ ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدونها؟

قالوا: هذه أصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا !

---

١. شرحت دوائر المعارف، وبخاصة دائرة معارف البستاني معتقدات هذه الشعوب الآسيوية التي تعيش في رقعة كبيرة في آسيا.

٢. قال سبحانه : ﴿وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ (النمل: ٢٤).

٣. وهذا يعطي أنّ الوثنية يمتد جذورها في المجتمع العربي الجاهلي إلى زمن بعيد وإن كان دخولها إلى مكة وضواحيها ليس بذاك البعد حسب ما ينقله ابن هشام وغيره من أهل السير والتاريخ.

فقال لهم: أفلا تعطونني منها فأسير به إلى أرض العرب فيعبدوه؟

وهكذا استحسن طريقتهم واستصحب معه إلى مكة صنماً كبيراً باسم «هبل» ووضعه على سطح الكعبة المشرفة، ودعا الناس إلى عبادتها. [١]

هكذا تسرّبت الوثنية إلى الحجاز وظهرت عند الأقوام والقبائل العربية المختلفة: الأصنام والآلهة المدعاة التي كانوا يعبدونها.

يرى بعض الباحثين أنّ «الوثنية» نشأت من تعظيم الشخصيات وتكريمهم، فعندما كان يموت أحد الشخصيات كانوا ينحتون له تمثالاً لإحياء ذكراه وتخليد مثاله في أفئدتهم، ولكن مع مرور الزمن وتعاقب الأجيال كانت تتحول هذه التماثيل ـ عند تلك الأقوام ـ إلى معبودات، وإن لم تقترن ساعة صنعها بمثل هذا الاعتقاد. [٢]

وأحياناً كان رئيس عائلة يحظى باحترام وتعظيم كبيرين ـ في حياته ـ حتى إذا مات نحتوا له تمثالاً على صورته وعكفوا على عبادته.

وفي اليونان والروم القديمتين كان ربُّ العائلة ورئيسها يعبد من قبل أهله، فإذا توفّي عبدوا تمثاله.

وتوجد اليوم في متاحف العالم أصنام وتماثيل لرجال الدين وللشخصيات البارزة الذين كانوا ـ ذات يوم ـ أو كانت أصنامهم تعبد كما يعبد الإله.

ومن محاورة النبي إبراهيم عليه السلام مع كبير قومه : «نمرود» يستفاد ـ بوضوح ـ أنّ نمرود كان موضع العبادة من جانب قومه.

---

١. سيرة ابن هشام: ١ / ٧٩.

٢. هذا الرأي غير ثابت عند كاتب هذه السطور، ثم ليس من المعلوم هل كان عملهم ذاك مجرد تعظيم أو عبادة.

كما يتبين بأنّ فرعون زمان موسى عليه السلام رغم أنّه كان بنفسه معبوداً عند قومه كان يعبد أصناماً، خاصة، لعلها كانت أشكالاً لشخصيات سابقة من أسلاف فرعون، حيث يخبرنا القرآن الكريم قائلاً:

﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا فِي ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾.[1]

خلاصة النظر: أنّ هذه الأصنام والتماثيل كانت تنحت وتصنع بادئ الأمر لتخليد ذكرى رجال دين وزعماء وشخصيات كبار، ولكن مع مرور الزمن وانقراض أجيال وحلول أجيال أُخرى مكانها كان هذا الهدف ينحرف عن مجراه الأصلي، وتتحول تلك التماثيل إلى معبودات، وتلك الأصنام إلى آلهة مزعومة.

○ التوحيد في العبادة

والمقصود بهذا التوحيد هو: أن نفرد خالق الكون بالعبادة، ونجتنب عن عبادة غيره ممّا يكون مخلوقاً له تعالى، وهذا في مقابل الشرك في العبادة الذي يعني أن يعبد الإنسان رغم اعتقاده بوحدانية خالق هذا الكون ـ مخلوقاً، أو مخلوقات، لسبب من الأسباب.

وهذا هو ما تسمّيه الوهابية بالتوحيد في الإلوهية كما تسمّي التوحيد الذاتي بالتوحيد في الربوبية، وكلا الاصطلاحين خطأ لما عرفت من معنى الإلوهية حيث قلنا: بأنّ معناها ليس المعبودية، بل (الإله، والله) متساويان من حيث المبدأ والمفهوم، غير أنّ الأوّل كلّي، والثاني علم لواحد من مصاديق ذاك الكلّي.

---

١. الأعراف: ١٢٧.

وأمّا الربوبية فهي بمعنى التدبير والتصرّف في الكون، لا «الخالقية» وان كان التدبير من حيث الأدلة الفلسفية لا ينفك عن الخالقية كما تقدّم تفصيله في «التوحيد في الربوبية». [١]

والأولى بل المتعيّن أن نعبّر عن التوحيد الذاتي بالتوحيد في الإلوهية، وأنّه ليس هناك إله إلاّ الله، لا أنّ هناك إلهاً أعلى وهو الله سبحانه ، و آلهة صغاراً يملكون بعض شؤونه سبحانه ، من الشفاعة والمغفرة وغيرهما مما هو من أفعاله سبحانه كما كان عليه العرب الجاهليون.

كما أنّ المتعيّن أن نعبّر عن « التوحيد في الخلق» بالتوحيد في الخالقية لا التوحيد في الربوبية ، لما عرفنا من أنّ الرب ليس بمعنى الخالق وإن كان لا ينفك عنه في الصعيد الخارجي حسب البرهان العقلي.

كما أنّ المتعيّن أن نعبّر عن التوحيد في العبادة بهذا اللفظ نفسه لا بالتوحيد الالوهي، لما عرفت من أنّ الإله ليس بمعنى المعبود.

والحاصل: أنّه ليس المطروح في هذه المرحلة من الشرك هو: تعدد الآلهة ولا الاعتقاد بأنّ للكون أجمع خالقاً غيرالله الواحد الذي خلق الكون بما فيه من الآلهة المزعومة، ولكن مع هذا الاعتراف ربّما تترك عبادة الإله الواحد، ويعبد غيره.

وتختلف دوافع «عبادة المخلوق أو المخلوقات» عند الأُمم والشعوب، فربما كانت علة بسيطة، وأحياناً كان يتخذ الدافع صبغة فلسفية، وفيما يلي نستعرض أهم دوافع الشرك.

---

١. الفصل الثامن.

○ دوافع الشرك في العبادة

نشير ـ من بين الدوافع الكثيرة ـ إلى ثلاثة دوافع:

○ ١. الاعتقاد بتعدّد الخالق

كان الوثنيون ومن شاكلهم من القائلين بالتثليث، بحكم اعتقادهم بالثنوية والتثليث، مضطرين إلى عبادة أكثر من اله.

ففي البوذية تجلّى الإله الأزلي الأبدي في ثلاثة آلهة، أو ثلاثة مظاهر بالأسماء التالية:

١. براهما: أي الإله الموجد.

٢. فيشنو : أي الإله الحافظ المبقي.

٣. سيفا أي الإله المفني.

وفي النصرانية ظهر بالأسماء التالية:

١. الأب.

٢. الابن.

٣. روح القدس.

وفي الدين الزرادشتي اعتقد إلى جانب «اهورا مزدا» بإلهين آخرين هما:

١. يزدان.

٢. اهريمن .[1]

---

١. وعلى هذا التفسير يصير المجوس من الثنوية بلحاظ، ومن أهل التثليث بلحاظ آخر فتدبر .

وإن كانت عقيدة الزرادشتيين ـ الواقعية ـ في شأن هذين الإلهين الأخيرين تكتنفها هالة من الإبهام والغموض.

وعلى كل حال فإنّ الاعتقاد الذهني بتعدد الذات الإلهية كان أحد الدوافع وراء عبادة غير الله، والسبب للشرك في العبادة، وقد أبطل القرآن الكريم بالبراهين العديدة الواضحة أساس مثل هذا الاعتقاد، وقد تقدّم البحث في تلك البراهين عند البحث عن التوحيد في الربوبية والتدبير.

○ ٢. تصوّر ابتعاد الخالق عن المخلوق

وقد كان الدافع الثاني لعبادة غير الله هو تصوّر ابتعاد الله عن المخلوق، بمعنى أنّهم كانوا يظنون أنّ الله بعيد عن المخلوقين لا يسمعهم ولا تبلغه أدعيتهم وطلباتهم، ولذلك اختاروا وسائل ظنوا أنّها تتكفّل إيصال أدعيتهم إليه، وكأنّ المقام الربوبي كالمقامات البشرية لا يمكن الوصول إليها إلاّ عن طريق الوسائط، ومن أجل هذا راحوا يعبدون القدّيسين والملائكة والجن والأرواح لتوصل دعواتهم إلى المقام الربوبي!.

ولقد أبطل القرآن الكريم هذه التصوّرات ببيانات متنوعة ومتعددة يقول فيها:

بأنّ الله أقرب من كل قريب.

وانّه تعالى يسمع سرهم ونجواهم وعلانيتهم.

وانّه تعالى محيط بما يضمرون ويعلنون.

ولذلك فلا حاجة إلى اتخاذ تلك الآلهة المصطنعة، ولا حاجة إلى عبادتها، إذ

لو كـان الهدف من عبادتها هو تـوسطهم لإيصال مطالبهـم إلى الله، فالله يعلم بها جميعاً، وهو الذي لا يعزب عنه شيء:

وجاء كل هذا في الآيات التالية:

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.[1]

﴿أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾[2].[3]

﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[4].[5]

﴿قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللهُ﴾.[6]

﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾.[7]

وبهذه الآيات وغيرها يبطل القرآن الكريم هذا الدافع للوثنية والشرك.

٣٥. تفويض التدبير إلى صغار الآلهة

يجد كل إنسـان في قرارة نفسه الخضـوع للقدرة العليا، ويستصغـر نفسه في قبالها، ومثل هـذا الإحساس الفطري وإن لم يظهر على اللسـان والجوارح الأُخرى لكنّـه يكمن في قـرارة الضمير في صورة نـوع من الإحساس بالخضـوع، هـذا من

---

١. ق: ١٦.

٢. الزمر: ٣٦.

٣ و ٥. نعم ليست صراحة الآيتين في ما نرتئيه، مثل الآية المتقدمة فلاحظ.

٤. غافر: ٦٠.

٦. آل عمران: ٢٩.

٧. المجادلة: ٧.

جانـب، ومن جانـب آخر اعتاد على التعـامل مع الموجـودات المحسوسـة فيريد صبَّ كلِّ أمر في قالب المحسوس.

وعلى هذا الأساس يريد المشرك أن يصـبَّ القوى الغيبية في صورة الأجسام المشاهدة، والأشكال المنظورة، أضف إلى ذلك أنّه لقصور فكره، أو لتصوّر أنّ كل حادثة في هـذا الكون أُنيطت إلى قوّة قاهـرة هي أيضاً مخلوقة لله كإلـه البحر، وإله الحرب، وإله السلام، وكأنّ حكومة الكـون مثل حكومات الأرض يفوض فيها كل جانب من جوانب الحياة إلى واحد، وتكون هذه القدرة مختارة فيما تريد، وفعالة لما تشاء!!

من أجل هذا عبد سكنة شواطـئ البحار إله البحر، لكي يجود عليهم بنعم البحر ويدفع عنهم آفاته وغوائله، كالطوفان؛ فيما عبد سكنة الأراضي والصحارى إله البر، ليفيض عليهم بمنافعها، ويدفع عنهم مضارهـا، كالزلزال وما شابه ذلك من آفات الأرض، وغوائل الصحراء.

ولكن حيـث إنّهم ما كـانـوا متمكنين من رؤيـة هذه الآلهة التـي توهموهـا واخترعوها، فافترضوا لها صوراً خياليـة، وأشكالاً وهمية، ونحتوا على غرارها تماثيل وأصنامـاً، وراحوا يعبدون هـذه الأصنام المصنوعـة بدلاً عن عبادة القـوى الغيبية نفسها التي تمثلها هذه الأصنام ـ كما في زعمهم ـ.

لهذا السبب كان بين عرب الجاهليـة فريق يعبد الملائكة، وفـريق آخر يعبد الجن، وثالث يعبـد الكواكب الثـابتة كالشعـرى، ورابع يعبد الكواكـب السيارة، وكـان الهدف من عبادتها ــ جميعاً ــ هـو جلب خيرها ونفعهـا، واجتناب ضررهـا وشرورها.

ولقد كانوا يتمتعون ـ في صنع التماثيل والأصنام ـ بسعة نظر خاصة، فهم لم

يلزموا أنفسهم بأن يصنعوا ما ينطبق على الصور الواقعية لتلك الأشياء ولذلك كانوا يصنعون لكل واحد من الآلهة الموهومة أصناماً لا تشبه صورها الواقعية أبداً كإله الحرب، وإله السلام، وإله الحب، ولكن في كل هذه الموارد كان الدافع الوحيد هو صب الأُمور الغيبية في قالب المحسوسات، وحيث إنّ هذه الأرباب والآلهة (الصغار) لم تكن بذاتها في متناول الإحساس، وكان للكواكب طلوع وأُفول، وكان التوجه إليها لا يخلو ـ لذلك ـ من مشقة فتوجهوا صوب تماثيلها، وصاروا إلى عبادتها.

ولقد انتقد القرآن وندّد بشدَّة بفكرة تفويض القدرة وأمر تدبير الكون إلى الآلهة الصغار المدعاة المخلوقة لله، ووصف الله ـ في مواضع عديدة ـ بأنّه المدبّر الوحيد لأُمور الكون حيث يقول:

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [١]. [٢]

لقد جعل القرآن الكريم ـ في آيات كثيرة ـ الخلق الأحياء والإماتة وتسيير الكواكب والأفلاك وتنظيم الشمس والقمر والأرزاق، أفعالاً مختصة بالله تعالى [٣] وندّد بعنف وشدة بكلّ فكرة تقتضي بإشراك أيّة قدرة مع الله، وكلّ فكرة تقول بتفويض تدبير الأُمور الكونية إلى مخلوقاته.

إنّ الآيات القرآنية الواردة في هذا الشأن من الكثرة بحيث يعسر نقل

١. يونس: ٣.

٢. راجع الرعد: ٢ والسجدة: ٥.

٣. اختصاص هذا النوع من الأُمور بالله لا يمنع من توسيط الأسباب التي تعمل هي أيضاً بأمر الله ومشيئته ويكون قدرتها في طول القدرة الإلهية، وواضح أنّ الإتيان بتلك الأُمور عن طريق الأسباب لا يعني تفويض أمر الكون إليها، وقد وافاك حق القول في هذا الأمر، عند البحث عن التوحيد في الربوبية والتدبير فلاحظ.

عشرها هنا، ولكن للاطّلاع نذكر ونورد بعض هذه الآيات:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.(١)

﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ * فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلالُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾.(٢)

***

إلى هنا بيّنا ثلاثة دوافع للإشراك بالله في العبادة ولن ندّعي ـ مطلقاً ـ بأن لا يكون ثمة دافع آخر للشرك غير ما ذكرناه، ولكن الدوافع التي ينتقدها القرآن الكريم تكون أساس نشوء الشرك وانتشاره في العالم.

إنّ المسلم المعتقد بإله الكون، الإله الواحد، الإله الحاضر في كل مكان، القريب إلى عباده، الإله الذي بيده الخلق المدبّر للكون بنفسه الذي لم يعط أمره ولم يفوضه إلى أحد.

إنّ المسلم مع هذا الاعتقاد، لا يمكن أن يتخذ معبوداً سوى الله، بل لا تكفي عبادته وحده، إنّما يجب عليه أن يحارب عقائد الشرك والوثنية، وأن لا يرضى بتجاوز أحد عن دائرة التوحيد لحظة واحدة.

***

١. الأعراف: ٥٤.
٢. يونس: ٣١ ـ ٣٢.

وحول الدافع الثالث نذكّر بنكتـة مهمة وهي: أنّه قد يمكن أن يعتقد أحد بأنّ أمر الكـون كلّه لله، ولم يسلّم هـذا النوع من الأمور إلى غيره، ولكـن يعتقد بأنّ الأُمور المعنوية التي تـرتبط بأعمال العباد كالشفاعة والمغفرة ممـا تكون من الأُمور المختصة بـالله فإنّه يمكن أن يعطيها الله لـلأفراد، وهذا هو أحـد دوافع عبادة غير الله، ولقد جعل القرآن الكريـم : الشفاعة ـ بصراحة تامة ـ محض حق لله فلا يمكن لأحد أن يشفع بدون إذنه، إذ يقول:

﴿قُل لِلَّهِ ٱلشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾.[1]

كما جعل الغفران والمغفرة لـذنوب عباده حقاً مختصاً به سبحـانه لا يشاركه فيه أحد غيره، ومن زعم أنّ المغفرة بيد غيره سبحانه فقد أشرك، قال تعالى:

﴿فَٱسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلاَّ ٱللهُ﴾.[2]

ولقـد كان فـريق مـن وثنيي عصر الـرسالـة يعبـدون الأصنام التي كانـوا يتصوّرون أنّها من ذوي النفوذ عند الله، وأنّها أُنيطت إليها أُمور الشفاعة والمغفرة.

وسوف نتحدث في البحـوث القادمة حول هذا النـوع من الشرك الذي هو أضعف أنـواعـه، وإذا تبيّنت هـذه الدوافـع واتضحت لنـا كيفيـة انتقاد القـرآن الكريـم لها يلزم أن نلتفت إلى ما يذكره أغلب كتّاب الوهابيين ومؤلّفيهم في كتبهم.

لم يزل مؤلفو الوهابية يعترفون بنوعين من التوحيد، ويسمّون النوع الأوّل من التوحيـد بـ« التوحيد الـربوبي» ويسمون النوع الآخـر بـ« التوحيد الالـوهي » ثم يذكـرون انّ التوحيـد الربـوبي، والاعتقاد بـوحدانيـة الخالق لا يكفي بمجـرده في

---

١. الزمر: ٤٤.

٢. آل عمران: ١٣٥.

التوحيد الذي بعث الأنبياء والرسول الأعظم خاصة من أجل إقراره ونشره في المجتمع الإنساني، بل يجب ـ علاوة على التوحيد الربوبي ـ أن يفرد الله بالعبادة ولا يشرك به أحد، لأنّ مشركي العرب مع أنّهم كانوا يوحدون خالق الكون ويعتقدون بأنّه واحد لا أكثر، فإنّ القرآن كان يعتبرهم مشركين، إذ يقول:

﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [١]. [٢]

ولا كلام في هذا المطلب، وليس من المسلمين أحد يتحلّى بالواقعية ينكر عدم كفاية التوحيد الربوبي وحده، بل للتوحيد ـ كما أسلفنا ـ مراحل أربع وإن اقتصر الوهابيون على مرحلتين منها ونسوا أو تناسوا المرحلتين الأُخريين.

غير أنّ الجدير بالذكر هو: انّه لا يختلف أحد مع هؤلاء في هذه المسألة الكلية، فالجميع متفقون على وجوب الاجتناب عن عبادة غير الله، ولكن المهم هو أنّ الوهابيين يتصورون أنّ تعظيم الأنبياء، وأولياء الله ـ مثلاً ـ عبادة، في حين أنّ بين التعظيم والعبادة ـ في نظر الآخرين ـ بوناً شاسعاً وفرقاً كبيراً .

وبعبارة أُخرى: ليس بين المسلمين خلاف في هذا الأصل الكلي، وهو عدم جواز عبادة غير الله أبداً، وإنّما الخلاف هو في نظر الفرقة الوهابية إلى بعض الأعمال ـ كالزيارة مثلاً ـ حيث اعتبرتها عبادة، في حين لا تكون هذه الأعمال عبادة في نظر الآخرين.

---

١. يوسف: ١٠٦.

٢. فتح المجيد تأليف الشيخ عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب (المتوفّى عام ١٢٨٥هـ) ص ١٢ و ٢٠ ، وهذا الأمر يدرّس الآن في المناهج الدراسية عندهم، ويؤكدون على هذين النوعين من التوحيد ثم يتهمون المسلمين بأنّهم موحدون ربوبياً لا الوهياً.

وقد عرفت في ما مضى أنّ تسمية التوحيد في الخالقية بالتوحيد الربوبي، وتسمية التوحيد في العبادة بالتوحيد الالوهي خطأ من حيث اللغة ومصطلح القرآن فلاحظ الصفحة ٤٣١.

وبصيغة علمية لابـد أن نقول: ليس الخلاف في الكلي وإنّما الخلاف هو في تعيين المصداق.

ولأجل حل هـذه المشكلة لابـد ـ أوّلاً ـ من التعـرّف على المفهوم الـواقعي للعبادة لنميّز في ضوء ذلك: العبادة عن غيرها.

وهكذا أيضـاً يمكن الوقوف على حقيقـة الحال في غير موضوع الـزيارة من الأمور التـي يعدها الـوهابيون مـن العبادة كالتـوسّل بأولياء الله، وطلـب الحاجة منهم، في حين يخالفهـم المسلمون في ذلك، فيجـوّزون هذه التوسّلات، ويعتبرونها نوعاً من الأخذ والتمسك بالأسباب، الذي ورد في الشرع الشريف.

٢

هل العبادة هي مطلق الخضوع أو التكريم؟

لأئمّة اللغة العربية في المعاجم تعاريف متقاربة للفظة العبادة، فهم يفسرون العبادة بأنّها «الخضوع والتذلّل» وإليك فيما يلي نصّ أقوالهم:

١. يقول ابن منظور في «لسان العرب»: أصل العبودية: الخضوع والتذلّل.

٢. ويقول الراغب في «المفردات»: العبودية إظهار التذلّل، والعبادة أبلغ منها، لأنّها غاية التذلّل، ولا يستحق إلاّ من له غاية الأفضال، وهو الله تعالى، ولهذا قال: ﴿أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيّاه﴾ [1]».

٣. وفي «القاموس المحيط» للفيروز آبادي: العبادة: الطاعة.

٤. وقال ابن فارس في المقاييس: العبد له أصلان كأنّهما متضادان، والأوّل من ذينك الأصلين يدل على لين وذل، والآخر على شدة وغلظ.

ثم أتى بموارد المعنى الأوّل وقال:

من الباب الأوّل: البعير المعبد أي المهنوء بالقطران، وهذا أيضاً يدل على ما

---

١. يوسف: ٤٠، الإسراء: ٢٣.

قلناه، لأنّ ذلك يذلّه ويخفض منه. والمعبد: الذلول، يوصف به البعير أيضاً.

ومن الباب: الطريق المعبد، وهو المسلوك المذلّل.

بيد أنّ العبادة وإن فسروها بالطاعة والخضوع والتذلل، أو إظهار نهاية التذلّل، لكن جميع هذه التعاريف ما هي إلاّ نوع من التعريف بالمعنى الأعم، لأنّ الطاعة والخضوع وإظهار التذلّل ليست ـ على وجه الإطلاق ـ عبادة، لأنّ خضوع الولد أمام والده، والتلميذ أمام أُستاذه، والجندي أمام قائده، لا يعد عبادة مطلقاً مهما بالغوا في الخضوع والتذلّل، وتدل الآيات ـ بوضوح ـ على أنّ غاية الخضوع والتذلّل، فضلاً عن كون مطلق الخضوع، ليست عبادة، ودونك تلك الآيات:

١. سجود الملائكة لآدم الذي هو من أعلى مظاهر الخضوع حيث قال سبحانه:

﴿وَإِذْ قُلْنَا للملائكَةِ اسْجدوا لادم﴾ (١).

فالآية تدل على أنّ آدم وقع مسجوداً للملائكة، ولم يحسب سجودهم شركاً وعبادة لغير الله، ولم تصر الملائكة بذلك العمل مشركة، ولم يجعلوا بعملهم نداً لله وشريكاً في المعبودية، بل كان عملهم تعظيماً لآدم وتكريماً لشأنه.

وهذا هو نفسه خير دليل على أنّه ليس كل تعظيم أمام غير الله عبادة له، وأنّ جملة: ﴿اسجدوا لآدم﴾ وإن كانت متحدة مع جملة: ﴿اسجدوا لله﴾ إلاّ أنّ الأوّل لا يعد أمراً بعبادة غيره سبحانه ويعد الثاني أمراً بعبادة الله (٢).

ويمكن أن يتصور ـ في هذا المقام ـ أنَّ معنى السجود لآدم ـ في هذه الآية ـ

---

١. البقرة: ٣٤.

٢. وهذا يدل على أنّ الاعتبار إنّما هو بالنيات والضمائر لا بالصور والظواهر.

هو الخضوع له ،لا السجود بمعناه الحقيقـي والمتعارف، ومعلوم أنّ مطلق الخضوع ليس عبادة، بل «غاية الخضوع» التي هي السجود، هي التي تكون عبادة.

أو يمكن أن يتصوّر أنّ المقصود بالسجود لآدم هو جعله «قبلة» لا السجود له سجوداً حقيقياً.

ولكن كلا التصوّرين باطلان.

أمّا الأوّل فلأنّ تفسير السجود في الآية بالخضـوع خلاف الظاهر، والمتفاهم العرفي إذ المتبادر من هذه الكلمة ـ في اللغة والعرف ـ هو الهيئة السجودية المتعارفة لا الخضوع، كما أنّ التصوّر الثاني هو أيضاً باطل، لأنّه تأويل بلا مصدر ولا دليل.

هـذا مضـافـاً إلى أنّ آدم عليه السلام لـو كـان قبلـة للملائكـة لما كـان ثمـة مجال لاعتراض الشيطان، إذ قال:

﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً﴾. [1]

لأنّه لا يلـزم ـ أبداً ـ أن تكون القبلة أفضـل من الساجـد ليكون أي مجال لاعتراضه، بل الـلازم هو: كون المسجود له أفضل مـن الساجد، في حين أنّ آدم لم يكن أفضل في نظر الشيطان منه، وهذا ممّا يدلّ على أنّ الهدف هو السجود لآدم.

يقول الجصـاص: ومن النـاس من يقـول إنّ السجود كـان لله وآدم بمنزلـة القبلة لهم، وليس هـذا بشيء، لأنّه يوجب أن لا يكون في ذلك حـظ من التفضيل والتكرمـة، وظاهر ذلك يقتضي أن يكـون آدم مفضلاً مكرماً، ويـدل على أنّ الأمر بالسجود قد كان أراد به تكرمة آدم عليه السلام وتفضيله، قول إبليس فيما حكى الله عنه:

---

١. الإسراء: ٦١.

﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً * أَرَأَيْتَكَ هَذَا ٱلَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾[١]، فأخبر إبليس أنّ امتناعه من السجود لأجل ما كان من تفضيل الله وتكرمته بأمره إيّاه بالسجود له، ولو كان الأمر بالسجود له على أنّه نصب قبلة للساجدين من غير تكرمة له ولا فضيلة لما كان لآدم في ذلك حظ ولا فضيلة تحسد كالكعبة المنصوبة للقبلة.[٢]

وعلى هذا فمفهوم الآية هو أنّ الملائكة سجدوا لآدم بأمر الله سجوداً واقعياً، وانّ آدم أصبح مسجوداً للملائكة بأمر الله، وهنا أظهر الملائكة من أنفسهم غاية الخضوع أمام آدم، ولكنهم ـ مع ذلك ـ لم يكونوا ليعبدوه.

وما ربما يتصور من أنّ سجود الملائكة لما كان بأمره سبحانه صح سجودهم له، إنّما الكلام في الخضوع الذي لم يرد به أمر، فسيوافيك الجواب عن هذا الاحتمال الذي يردّده كثير من الوهابيين في المقام.

٢. انّ القرآن يصرح بأنّ أبوي يوسف وإخوته سجدوا له، حيث قال:

﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾.[٣]

ورؤياه التي يشير إليها القرآن في هذه الآية هو ما جاء في مطلع السورة:

﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾.[٤]

وقد تحققت هذه الرؤيا بعد سنوات طويلة في سجود أخوة يوسف وأبويه

---

١. الإسراء: ٦١ ـ ٦٢.

٢. أحكام القرآن: ١/ ٣٠٢.

٣. يوسف: ١٠٠.

٤. يوسف: ٤.

له، وعبَّر القرآن ـ في كل هذه الموارد ـ بلفظ السجود ليوسف.

ومن هذا البيان يستفـاد ـ جلياً ـ أنّ مجرد السجود لأحد بما هـو هو مع قطع النظر عـن الضمائر والدوافع ليـس عبادة، والسجود كما نعلـم هو غايـة الخضوع والتذلّل.

٣. يأمر الله تعـالى بالخضوع أمام الـوالدين وخفض الجنـاح لهم، الذي هو كناية عن الخضوع الشديد، إذ يقول:

﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾.(١)

ومع ذلك لا يكون هذا الخفض: عبادة.

٤. إنّ جميع المسلمين يطوفون ـ في مناسك الحج ـ بالبيت الذي لا يكون إلاّ حجراً وطينـاً، ويسعون بين الصفـا والمروة وقد أمر القـرآن الكريـم بذلـك، حيث قال:

﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾.(٢)

﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ ٱللهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوْ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾.(٣)

فهل ترى يكون الطواف بالتراب والحجر والجبل(٤) عبادة لهذه الأشياء؟

---

١. الإسراء: ٢٤. ٢. الحج: ٢٩.

٣. البقرة: ١٥٨.

٤. المسلمون كلهم يستلمون الحجـر الأسود ـ في الحج ـ واستلام الحجر الأسـود من مستحبات الحج، وهذا العمل يشبه من حيث الصورة (لا من حيث الواقعية) أعمال المشركين تجاه أصنامهم في حين انّ هذا العمل يعد في صـورة شركاً، وفي أُخرى لا يعد شركاً بل يكون معـدوداً من أعمال الموحدين المؤمنين، وهذا يـؤيد ما ذكـرناه آنفاً من أنّ الملاك هـو النيات والضمائر لا الصور والظـواهر وإلاّ فهذه الأعمال بصورها الظاهرية لا تفترق عن أعمال الوثنيين.

ولو كـان مطلق الخضوع عبـادة لزم أن تكـون جميع هذه الأعمال ضربـاً من الشرك المجاز المسموح به، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

٥. انّ القرآن الكريم يـأمر بأن نتخذ من مقام إبراهيـم مصلّى عندما يقول: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى﴾.(١)

ولا ريب في أنّ الصـلاة إنّما هي لله، ولكـن إقامتها في مقـام إبراهيـم الذي يرى فيـه أثر قدميـه أيضاً نوع من التكـريم لذلـك النبي العظيم ولا يتصـف هذا العمل بصفة العبادة مطلقاً.(٢)

٦. إنّ شعار المسلـم الواقعي هـو التذلّل للمـؤمن والتعزّز على الكـافر كما يقول سبحانه:

﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾.(٣)

إنّ مجموع هذه الآيات مـن جانب ومناسك الحج وأعماله مـن جانب آخر تدل على أنّ مطلـق الخضوع والتذلّل، أو التكـريم والاحترام ليس عبـادة، وإذا ما رأينا أئمّة اللغة فسّروا العبادة بأنّها الخضوع والتـذلّل كان هذا من التفسير با لمعنى الأوسـع، أي أنّهم أطلقـوا اللفظـة وأرادوا بها المعنـى الأعـم، في حين أنّ العبـادة ليست إلاّ نوعاً خاصاً من الخضوع سنذكره عما قريب.

---

١. البقرة: ١٢٥.

٢. ثم إنّ بعض من يفسر العبادة بمطلق الخضوع يجيب عن الاستدلال بهذه الآيات بأنّ السجود لآدم أو ليوسف حيث كان بأمر الله سبحانه فبذلك خرج عن كونه شركاً.

وسنرجع إلى هذا البحث تحت عنوان «هل الأمر الإلهي يجعل الشرك غير شرك»؟ فلاحظ.

٣. المائدة: ٥٤.

ومن هذا البيـان يمكن أيضاً أن نستنتج أنّ تكريـم أحـد واحترامه ليست ـ بالمرة ـ عبادة ، لأنّه في غير هـذه الصورة يلزم أن نعتبر جميع البشر حتـى الأنبياء مشركين، لأنهّم أيضاً كانوا يحترمون من يجب احترامه. .

وقد أشـار المرحوم الشيخ جعفـر كاشـف الغطاء (وهو أوّل مـن أدرك ـ في عصره ـ عقائد الوهابية وأخضعها للتحليل) أشار إلى ما ذكرنا، إذ قال:

لا ريب أنّه لا يراد بالعبـادة التي لا تكون إلاّ لله، ومن أتى بها لغير الله فقد كفر، مطلق الخضوع والانقيـاد كما يظهر من كلام أهل اللغة، وإلاّ لـزم كفر العبيد والأُجراء وجميع الخدّام للأُمراء، بل كفر الأنبياء في خضوعهم للآباء [1].

○ تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي

نعم ربما تستعمل لفظة العبـادة وما يشتق منها في مـوارد في العرف واللغة، ولكن استعمال لفظ في معنى ليس دليـلاً على كونه مصداقـاً حقيقياً لمعنى اللفظ، بل قد يكون مـن باب تشبيه المورد بالمعنى الحقيقي لوجـود مناسبة بينهما، وإليك هذه الموارد:

١. العاشق الـولهان الذي يظهر غايـة الخضوع أمام معشوقتـه، ويفقد تجاه طلبـاتها عنان الصبر، ومع ذلـك لا يسمّى مثل هـذا الخضوع عبـادة، وإن قيل في حقّه مجازاً انّه يعبد المرأة.

٢. الأشخـاص الذين يـأسرهـم الهوى فيفلت من أيـديهم ـ تحت نـداءات

---

١. راجع منهج الـرشاد: ٢٤، طبـع ١٣٤٣ هـ تأليـف الشيخ الأكبر المرحوم الشيـخ جعفر كـاشف الغطاء (المتوفـى عام ١٢٢٨ هــ) . وقد ألّف المرحوم هذا الكتاب في معرض الإجـابة على رسالة من أحد أمراء السعودية الذين كانوا مروّجي الوهابية منذ أول يوم إلى زماننا هذا.

النفس الأمّارة ـ زمام الاختيار لا يمكن اعتبارهم عبدة واقعيين للهوى، ولا عدهم مشركين، كمن يعبد الوثن، ولو قيل في شأنه أنّه يعبد هواه، فإنّ ذلك نوع من التشبيه وضرب من التجوّز .

فها هو القرآن يسمي الهوى إلهاً ،ويلازم ذلك كون الخضوع للهوى: عبادة له، لكن مجازاً، إذ يقول:

﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً﴾ . [١]

فكما أنّ إطلاق اسم الإله على الهوى نوع من التجوّز، فكذا إطلاق العبادة على متابعة الهوى هو أيضاً ضرب من المجاز.

٣. هناك فريق من الناس يضحّون بكل شيء في سبيل الحصول على جاه ومنصب، حتى ليقول الناس في حقّهم: إنّهم يعبدون الجاه والمنصب، ولكنّهم في نفس الوقت لا يعدّون عبدة حقيقيّين للجاه، ولا يصيرون بذلك مشركين.

٤ . انّ المتوغّلين في العنصرية ــ كبني إسرائيل ــ وفي الأنانية ، الذين لا يهمّهم إلاّ المأكل والمشرب رغم أنّهم يطلق عليهم بأنّهم عباد العنصر والنفس والشيطان، ولكن الوجدان يقضي بأنّ عملهم لا يكون عبادة، وأنّ اتباع الشيطان شيء وعبادته شيء آخر .

وإذا ما رأينا القرآن الكريم يسمّي طاعة الشيطان «عبادة»، فذلك ضرب من التشبيه، والهدف منه هو بيان قوة النفرة وشدّة الاستنكار لهذا العمل، إذ يقول:

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ . [٢]

---

١. الفرقان: ٤٣.

٢. يس: ٦٠ ـ ٦١.

ومثل هذه الآية الآيتان التاليتان:

١. ﴿يَا أَبَتِ لا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَانَ إِنَّ ٱلشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ عَصِيّاً﴾. [١]

٢. ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾. [٢]

لا شك في أنّ بني إسرائيل ما كانت تعبد فرعون وملأه، غير أنّ استذلالهم لمّا بلغ إلى حد شديد صح أن يطلق عليه عنوان العبادة على نحو المجاز.

والقرآن وإن أطلق على هذه الموارد عنوان العبادة، لكن لا بمعنى أنّه جعلهم في عداد المشركين، فلا يمكن التصديق بأنّ كل خضوع وطاعة وكل تكريم واحترام «عبادة»، وعند ذاك يستكشف أن استعمالها في هاتيك الموارد بعناية خاصة، وعلاقة مجازية.

وبعبارة أُخرى: أنّ عبّاد الهوى والنفس والجاه و ... وإن كانوا يعتبرون مذنبين، تنتظرهم أشدُّ العقوبات إلاّ أنّه لا يكونون في عداد المشركين في العبادة الذين لهم أحكام خاصة في الفقه الإسلامي.

كيف لا، ونحن نقرأ في الحديث الشريف:

«من أصغى إلى ناطق فقد عبده، فإن كان ينطق عن الله فقد عبد الله، وإن كان ينطق عن غير الله فقد عبد غير الله». [٣]

فالناس يستمعون اليوم إلى وسائل الإعلام ويصغون إلى أحاديث المتحدّثين والمذيعين من الراديو والتلفزيون، وأكثر أُولئك المتحدّثين ينطقون عن غير الله، فهل يمكن لنا أن نصف كل من يستمع إلى تلك الأحاديث بأنّهم عبدة لأُولئك

---

١. مريم: ٤٤. ٢. المؤمنون: ٤٧.

٣. سفينة البحار: ج٢ مادة عبد.

المتحدّثين؟

بل الصحيح هو أن نعتبر استعمال لفظ العبادة في مثل هذه الموارد نوعاً من التجوّز، لأجل وجود المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

فلطالما يتردد في لسان العرف بأنّ فلاناً عبد البطن أو عبد الشهوة فهل يكون هؤلاء ـ حقاً ـ عبدة البطن والشهوة، أو لأنّ الخضوع المطلق تجاه نداءات الشهوات النفسانية حيث كان شبيهاً بالخضوع المطلق الذي يمثله الموحّدون أمام خالق الكون، أطلق عنوان العبادة على هذه الموارد .

○ هل الأمر الإلهي يجعل الشرك غير شرك؟

ربما يقال أنّ سجود الملائكة لآدم، واستلام الحجر الأسود، وما شابههما من الأعمال لما كان بأمر الله، لا يكون شركاً، ولا يعد فاعلها مشركاً. (١)

وبعبارة أُخرى: أنّ حقيقة العبادة وإن كانت الخضوع والاحترام، ولكن لما كانت تلك الأعمال مأتياً بها بأمره سبحانه تعد عبادة للآمر لا لسواه.

ولكن القائل ومن تبعه يغفلون عن نقطة مهمة جداً ، وهي:

إنّ تعلق الحكم بموضوع لا يغيّر ـ بتاتاً ـ حقيقة ذلك الموضوع، ولا يوجب تعلّق الأمر الإلهي به تبدل ماهيته.

إنّ العقل السليم يقضي بأنّ سب أحد وشتمه إهانة له ـ طبعاً ـ وذلك شيء تقتضيه طبيعة السباب والفحش والشتم، فإذا أوجب الله سب أحد وشتمه ـ فرضاً ـ فإنّ أمر الله لا يغيرّ ماهية السب والشتم ـ أبداً ـ .

---

١. القائل هو الشيخ عبد العزيز إمام المسجد النبوي في محاورته مع بعض الأفاضل.

كما أنّ الضيافة و إقراء الضيف بطبيعتهما تكـريم للوافد، واحترام للضيف، فإذا حرمـت ضيافة شخص لم تتبـدّل ماهية العمل، أعنـي: الضيافة التي كـانت بطبيعتها احتراماً، لتصير إهانة في صورة تحريمها، بـل تبقى ماهية الضيافة على ما كانـت عليه ولو تعلّـق بها تحريم، فإذا عُدّت أعمال ـ كالسجود واستـلام الحجر الأسود وما شـابههما ـ عبادة ذاتاً، فـإنّ الأمر الإلهي لا يغيّر ماهيتها، فـلا تخرج من حال كونها عبـادة لآدم أو يوسف أو الحجر، ومـا يقوله القائل مـن أنّها عبادة ذاتاً وطبيعة، ولكن حيـث تعلّق بها الأمر الإلهي خرجت عـن الشرك، يستلزم أن تكون هذه الأعمال من الشرك المجاز، وهو قول لا يقبله أي إنسان.

والخلاصـة: أنّ المسـألة تـدور مـدار أمّـا أن نعتبر هذه الأعمال خـارجـة ـ بطبيعتهاـ عن مفهـوم الشرك، أو أن نقول إنّها مـن مصـاديق الشرك في العبـادة، ولكنّها شرك أذن الله به وأجازه!!

والقول الثاني على درجة من البطلان بحيث لا يمكن أن يحتمله أحد فضلاً عن الـذهاب إليه، وسيوافيـك أنّ بعض الأعمال يمكن أن تكون بـاعتبار تعظيماً وتواضعاً، وباعتبار آخر شركاً، فلو كانت الملائكة ـ مثلاً ـ تسجد لآدم باعتقاد أنّه إله كان عملهم شركاً قطعاً، وإن أمر الله به ـ على وجه الافتراض ـ ، وأمّا إذا كانت تسجد بغير هذا الاعتقاد لم يكن فعلها شركاً حتى لو لم يأمر به المولى جل شأنه.

نعـم ورد في بعض الـروايات ـ وإن لم يتحقق سنـده ـ عـن الإمام جعفـر الصادق عليه السلام أنّه لما سئل أيصلح السجود لغير الله؟

فقال: «لا».

قيل: فكيف أمر الله الملائكة بالسجود لآدم؟

فقال: «إنّ من سجد بأمر الله فقد سجد لله إذ كان عن أمر الله تعالى». (١)

فإنّ المقصود من هذه الرواية ـ على فرض صحتها سنداً ـ هو أنّ السجود كان تعظيماً لآدم وتكريماً له، وهو في الحقيقة عبادة لله لكونه بأمره.

وتوضيحه أنّ نفس العمل (أعني: السجود) كان تعظيماً لآدم غير أنّ الإتيان بهذا العمل حيث كان لامتثال أمر الله كان عبادة له سبحانه، بحيث لولا أمره تعالى لكان العمل ـ في حد نفسه ـ جائزاً لكونه تعظيماً، ونظيره تعظيم العالم واحترامه، فإنّه لا بداعي أمره سبحانه تعظيم للعالم فقط، وبداعي الأمر تعظيم له وطاعة لله سبحانه، وهذا غير القول بأنّ ذات العمل كان شركاً، ولكن أمر الله استلزم تغيره فلم يعد شركاً.

ويؤيد ما قلناه ما عن الإمام موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام أنّ يهودياً سأل أمير المؤمنين (علياً عليه السلام) عن سجود الملائكة لآدم، فقال الإمام في جوابه:

«إنّ سجودهم [أي الملائكة] لم يكن سجود طاعة [بمعنى] أنّهم عبدوا آدم من دون الله عزّ وجلّ، ولكن اعترافاً لآدم بالفضيلة». (٢)

وأيضاً ما جاء عن الإمام الرضا علي بن موسى بن جعفر، عن آبائه، عن أمير المؤمنين (علي) عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: كان سجودهم لله عز وجلّ ولآدم إكراماً». (٣)

وبهذا تبيّن انّ السجود كان ـ بطبيعته ـ تعظيماً لآدم وتكرمة له، وهو في

---

١. الاحتجاج للطبرسي: ٣١ ـ ٣٢.
٢. الاحتجاج للطبرسي: ١١١.
٣. عيون الأخبار: ٤٥.

نعم لا يوافق مضمون هذا الحديث مضمون ما تقدم من الحديثين حيث إنّ ما تقدمه جعل السجود لآدم، وهذا جعله لله سبحانه، نعم ما يشتركان فيه هو أنّ السجود كان إكراماً وتعظيماً لآدم، ولأجل ذلك ذكرنا الأحاديث في مقام واحد.

الحقيقة عبادة لله تعالى لكونه بأمره وهو مختار جماعة من المفسّرين.

وتبيّن من ذلك أنّ الأمر الإلهي لا يغيّر ماهية هذا العمل، بل ما يقترن به من الاعتقاد هو الدخيل في كونه شركاً أو لا .

ومن هذا البيان أيضاً علم مفاد الرواية المروية عن الإمام الصادق عليه السلام التي نقلناها عما قريب .

نعم أنّ للأمر الإلهي فائدة هي: أنّه لو نسب أحد أفعاله إلى الأمر الإلهي وأتى بها على أنّها فريضة أو سنّة مندوبة شرعاً، وجعلها جزءاً من شريعته وكان الواقع يؤيد تلك النسبة، خرج عمله عن موضوع البدعة، وخرج هو عن كونه مبتدعاً في الدين، لأنّ «البدعة: إدخال ما ليس من الدين في الدين».

لقد كان الشيخ عبد العزيز إمام المسجد النبوي يحاول توجيه صحة وشرعية هذه الاحترامات بورود الأمر الإلهي بشأنها، ويستشهد بما قاله عمر بن الخطاب حول الحجر الأسود، إذ قال ـ ما مضمونه ـ : إني أعلم أنّك حجر لا تنفع ولا تضر ولولا أنّي رأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقبّلك لما قبّلتك. [1]

وقد قيل للشيخ: إنّ مفاد كلامكم هو أن تكون هذه الأفعال من الشرك المجاز إذن؟

ونلفت نظر الشيخ إلى الآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّ اللهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَىٰ اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾. [2]

فلو كانت ماهية السجود لآدم عليه السلام واستلام الحجر الأسود عبادة لآدم والحجر وشركاً لما كان الله سبحانه يأمر بها ـ أبداً ـ .

---

١. صحيح البخاري: ٣/ ١٤٩، كتاب الحج، طبعة عثمان خليفة.

٢. الأعراف: ٣٨.

٣

العبادة هي الخضوع عن اعتقاد بإلوهية المعبود وربوبيته واستقلاله في فعله

لفظ العبادة من المفاهيم الواضحة كالماء والأرض، فهو مع وضوح مفهومه يصعب التعبير عنه بالكلمات رغم حضور هذا المفهوم في الأذهان، والعبادة كما هي واضحة مفهوماً، فهي واضحة ـ كذلك ـ مصداقاً بحيث يسهل تمييز مصاديقها عن مصاديق التعظيم والتكريم وغيرهما من المفاهيم، فتقبيل العاشق الولهان دار معشوقته، واحتضان ثيابها شوقاً، أو تقبيل تراب قبرها بعد الموت، لا يدعى عبادة للمعشوقة.

كما أنّ ذهاب الناس إلى زيارةمن يعنيهم من الشخصيات، والوفود إلى مقابرهم لزيارتها والوقوف أمامها احتراماً، وإجراء مراسم وطقوس خاصة لديها لا يعد عبادة ـ أبداً ـ وإن كانت هذه الأفعال تبلغ ـ في بعض الأحايين ـ من حيث شدّة الخضوع إلى درجة كبيرة، إنّ الضمائر اليقظة هي وحدها تقدر على أن تكون الحكم العدل ـ في مثل هذا البحث ـ لتمييز الاحترام والتعظيم عن العبادة، دون حاجة إلى تكلّف، ولكن إذا تقرر أن نعرّف العبادة بتعريف موضوعي أمكننا أن

نعرّفها بثلاثة تعاريف:

○ التعريف الأوّل

العبادة: هي الخضوع اللفظي أو العملي الناشئ عن الاعتقاد بـ «إلوهية» المخضوع له؛ وسيوافيك معنى «الإلوهية».

وآيات كثيرة تدل على هذا التفسير، فمن ملاحظة هذه الآيات يتضح لنا أمران:

الأوّل: انّ العرب الجاهليين الذين نزل القرآن في أوساطهم وبيئاتهم كانوا يعتقدون بالوهية معبوداتهم.

الثاني: أنّ العبادة عبارة عن القول أو العمل الناشئين من الاعتقاد بإلوهية المعبود، وانّه ما لم ينشأ الفعل أو القول من هذا الاعتقاد لا يكون الخضوع أو التعظيم والتكريم عبادة.

فهنا دعويان:

الأُولى: انّ العرب الجاهليين بل الوثنيين كلّهم وعبدة الشمس والكواكب والجن، كانوا يعتقدون بإلوهية معبوداتهم، ويتخذونهم آلهة صغيرة وفوقهم «الإله الكبير» الذي نسمّيه «الله» سبحانه .

الثانية: انّ الظاهر من الآيات هو انّ العبادة عبارة عن الخضوع المحكي بالقول والعمل الناشئين من الاعتقاد بالإلوهية، إلوهية صغيرة أو كبيرة .

أمّا الدعوى الأُولى، فتدل عليها آيات كثيرة نشير إلى بعضها:

يقول سبحانه:

﴿ٱلَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهاً آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾.[١]

﴿وَٱلَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهاً آخَرَ﴾.[٢]

﴿وَٱتَّخَذُوا مِنْ دُونِ ٱللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزّاً﴾.[٣]

﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ﴾.[٤]

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً﴾.[٥]

فهذه الآيات تشهد على أنّ دعوة المشركين كانت مصحوبة بالاعتقاد بإلوهية أصنامهم، وقد فسر الشرك في بعض الآيات باتخاذ الإله مع الله، وذلك عندما يقول سبحانه:

﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ * إِنَّا كَفَيْنَاكَ ٱلْمُسْتَهْزِئِينَ * ٱلَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهاً آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾.[٦]

ولذلك يفسر القرآن حقيقة الشرك بـ «اعتقادهم بإلوهية معبوداتهم»، إذ قال سبحانه:

﴿أَمْ لَهُمْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ سُبْحَانَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.[٧]

---

١. الحجر: ٩٦.

٢. الفرقان: ٦٨.

٣. مريم: ٨١.

٤. الأنعام: ١٩.

٥. الأنعام: ٧٤.

٦. الحجر: ٩٤ ـ ٩٦.

٧. الطور: ٤٢.

ففي هذه الآيـة جعل اعتقادهم بإلـوهية غير الله هو الملاك للشرك، والمراد هنا «الشرك في العبادة».

وبمراجعة هذه الآيـات ونظائرها التي تعرضت لموضـوع الشرك وبالأخص لموضـوع شرك الوثنيين تتجلّى هـذه الحقيقة ــ بوضـوح تـام ـ أنّ عبـادتهم كانـت مصحـوبة مـع الاعتقاد بـإلوهيتهـا، بل يمكـن استظهار أن شركهـم كان لأجـل اعتقادهم بإلـوهية معبوداتهم، ولأجل ذاك الاعتقاد كانـوا يعبدونهم ويقدّمون لهم النذور والقرابين وغيرهما من التقاليد والسنن العبادية، وبما أنّ كلمة التوحيد تهدم عقيدتهم بإلوهية غيره سبحانه ، كانوا يستكبرون عند سماعه كما قال سبحانه :

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ إِلَهَ إِلا ٱللهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ . (١)

أي يرفضون هذا الكلام لأنّهم يعتقدون بإلوهية معبوداتهم ويعبدونها لأجل أنّها آلهة ـ حسب تصوّرهم ـ .

ولأجل تلـك العقيدة السخيفة كانـوا إذا دعي الله وحده كفـروا به لأنّهم لا يحصرون الإلوهية به وإذا أشرك به آمنوا، لانطباقه على فكرتهم كما قال سبحانه :

﴿ذَلِكُمْ بِـأَنَّهُ إِذَا دُعِـيَ ٱللهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُـمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُـؤْمِنُوا فَـٱلْحُكْمُ للهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ﴾ . (٢)

إلى هنا ظهرت الدعوى الأُولى بوضوح وجلاء.

وأمّا الدعـوى الثانية فتدل عليها الآيـات التي تأمر بعبـادة الله، وتنهى عن عبادة غيره، مدللاً ذلك بأنّه لا إله إلاّ الله، إذ يقول:

﴿يَا قَوْمِ ٱعْبُدُوا ٱللهَ مَالَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾. (٣)

---

١. الصافات: ٣٥.
٢. غافر: ١٢.
٣. الأعراف: ٥٩.

ومعنى ذلك أنّ الـذي يستحق العبادة هو من كـان إلهاً، وليس هو إلاّ الله، وعندئذ فكيف تعبـدون ما ليس بإلـه؟! وكيف تتركون عبادة الله وهـو الإله الذي يجب أن يُعبد دون سواه؟!

وقـد ورد مضمون هـذه الآية في (١٠) مـوارد أو أكثر في القـرآن الكريـم ، ويمكن للقارئ الكريم أن يراجع ـ لذلك ـ الآيات التالية:

الأعـراف: ٦٥، ٧٣، ٨٥، هـود: ٥٠، ٦١، ٨٤، الأنبيـاء: ٢٥، المؤمنـون: ٢٣، ٣٢، طه: ١٤.

فهـذه التعابير (التـي هي مـن قبيل تعليـق الحكم على الـوصف) تفيـد أنّ العبادة هي ذلك الخضوع والتذلّل النابعين من الاعتقاد بإلوهية المعبود، إذ نلاحظ ـ بجلاء ـ كيف أنّ القرآن استنكـر على المشركين عبادة غير الله بأنّ هذه المعبودات ليست آلهة، وإنّ العبادة من شؤون الإلوهية، فـإذا وجد هذا الوصف (أي وصف الإلوهية) في الطرف جاز عبادته واتخاذه معبـوداً، وحيث إنّ هذا الوصف لا يوجد إلاّ في الله سبحانه لذلك يجب عبادته دون سواه.

○ سؤال وجواب

أمّا السـؤال فهو أنـه لا شك أنّ الـدعوى الأُولى ثـابتة، فـالمشركون كـانوا معتقدين بـإلوهية الأوثان، وما أورد مـن الآيات قد أثبتت ذلـك بوضوح، غير أنّ الدعـوى الثانية غير ثابتـة، وقصارى ما يستفـاد من هذه الآيات هـو أنّ عبادتهم كانت نـاشئة من الاعتقاد بالـوهيتها، وهذا لا يدل على دخول مفهـوم الإلوهية في مفهـوم العبادة كما هـو المدّعى ، أو دخـول كـون النشوء عـن ذلك الاعتقـاد، في مفهومها.

وعلى الجملة فهذه الآيات لا تدل على أكثر من أنّ عبادتهم للأوثان كانت مصحوبة بهذا الاعتقاد أو ناشئة عنه.

وأمّا كون العبادة موضوعة للخضوع الناشئ عن الاعتقاد بالإلوهية، بحيث يكون النشوء عن تلك العقيدة جزءاً لمعنى العبادة فلا يستفاد من الآيات .

وأمّا الجواب فنقول: إنّما يرد الإشكال لو قلنا بأنّ «الاعتقاد بالإلوهية» داخل في «مفهوم العبادة» وضعاً، حتى يقال انّ هذه الآيات لا تعطي أزيد من أنّ العبادة من شؤون الإلوهية، وهذا غير القول باندراج مفهوم الإلوهية في مفهوم العبادة ، إنّما المراد أنّ العبادة ليست مطلق الخضوع والتذلّل، بل أضيق وأخص منهما وهذا أمر يعرفه كل إنسان بوجدانه وفطرته، غير أنّنا نشير إلى هذه الخصوصية ونميز هذا الضيق بأنّه خضوع «ناشئ عن الاعتقاد بالإلوهية أو الربوبية» كما سيوافيك في التعريف الثاني، لا أنّ هذه الجملة (ناشئ عن الاعتقاد بالإلوهية والربوبية) داخلة بتفصيلها في مفهوم العبادة ، ومعناها.

وبعبارة أُخرى: إنّ الإنسان قد لا يقدر على تعريف شيء بنوعه وفصله، أو حدّه ورسمه حتى يحدّه تحديداً عقليّاً لا خدشة فيه، ولكنّه يجد في نفسه ما هو بمنزلة الجنس والفصل فيضعهما مكان الجنس والفصل الواقعيين، والأمر فيما نحن فيه كذلك، إذ نجد أنّ التعظيم والخضوع والتذلّل وما أشبههما أمر مشترك بين العبادة وغيرها فيتصوّره بمنزلة الجنس لها، ويجد أنّ العبادة تتميز بخصوصية عن غيرها، ولكنه لا يقدر على بيان تلك الخصوصية بلفظ بسيط فيتوسل بوضع جملة مكانه وهي ما ذكرناها: «ناشئ عن الاعتقاد بالإلوهية» ويضعها مكان الفصل.

وبعبارة ثالثة: انّ الإنسان يجد أنّ «العبادة» ليست مطلق التعظيم ونهاية

التذلّل، بل هي من خصائص من بيده شؤون الإنسان كلها، أو شأناً من شؤونه مما به قوام حياته عاجلاً أو آجلاً من الموت والحياة، والخلق والرزق، والسعادة والشقاء، والمغفرة والشفاعة، فيدير شؤونه ويخطط مصيره حسب ما يليق به.

غير أنّ هذه الجمل ليست بتفصيلها داخلة في «مفهوم» العبادة . ولكنّه يشار إلى تلك الخصوصية الكامنة والضيق الموجود فيها، بهذه الجمل والتفاصيل، وحاشا أن تؤخذ هاتيك الجمل فيها بطولها.

وعلى ذلك فيصح أن يقال: العبادة قسم خاص من التواضع والخضوع لفظياً أو عملياً، (يؤتى به لتعظيم ما يعتقده العابد بإلوهيته)، وما وقع بين الهلالين وإن كان خارجاً عن مفهوم العبادة، إلاّ أنّه يبيّن ماهو المقصود من القسم الخاص من الخضوع في أوّل العبارة.

ولذلك نظائر في العرف والعادة، مثلاً :

١ . يعرف القوس بأنّه قطعة من الدائرة، ولا شك أنّه من باب زيادة الحد على المحدود، إذ لا يعتبر في صدق القوس كونه قطعة من الدائرة، بل هو يصدق وإن لم يكن قطعة منها (أي من الدائرة)، إذ هو (أي القوس) عبارة عن سطح يحيط به خيط مستدير ينتهي طرفاه بنقطتين، من غير اعتبار كونه بعضاً من الدائرة.

إلاّ أنّ أخذ هذا القيد، (أعني: كونه بعض الدائرة، من باب بيان الخصوصية الموجودة فيه بحيث لو انضم إليه قوس آخر لتحقّقت الدائرة.

٢ . إنّ اللغويين يفسرون الصهيل بأنّه صوت الفرس، والزقزقة بأنّها صوت العصفور، فليس الفرس والعصفور داخلين في مفهومها البسيطين، وإنّما جيء

بقيد الفرس والعصفور، للإشارة إلى تعيين صوت خاص.

***

إلى هنـا اتضح أنّ الحق في التعـريف هـو أن يقـال: العبـادة هي الخضـوع النابع عن الاعتقـاد بإلوهية المعبود، وإلى ذلك يشير آيـة الله الحجة المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي، في تفسيره المسمّى بـ «آلاء الرحمن» في معرض تفسيره وتحليله لحقيقة العبـادة: العبادة ما يـرونه مشعراً بـالخضوع لمن يتخذه الخاضع إلهاً ليـوفيه بذلك ما يراه له من حق الامتياز بالإلوهية. [١]

لقـد صب العلاّمـة البلاغـي ما يـدركه فطـرياً للعبـادة في قالب الألفـاظ والبيان. و الآيات المذكورة تؤيد صحة هذا التعريف واستقامته.

○ التعريف الثاني

العبادة هـي الخضوع أمـام من يعتقد بأنّـه يملك شأنـاً من شـؤون وجوده وحياته وآجله وعاجله.

وتوضيح ذلـك: انّ العبودية من شؤون المملـوكية ومن مقتضياتها، فعنـدما يحس العابد في نفسـه بنوع من المملوكية، ويحس في الطرف الآخر بـالمالكية، يفرغ إحساسـه هذا ــ في الخارج ـ في ألفـاظ وأعمال خاصـة، وتصير الألفاظ والأعمال تجسيداً لهذا الإحسـاس، ويكون كل عمـل أو لفظ مظهراً لهذا الإحسـاس العميق عبادة، ولا شـك أنّ المقصود بـالمالكية ليس مطلـق المالكية، فـالاعتقاد بـالمالكية القانونية والاعتبارية لا يكون ــ أبداً ـ موجباً لصيرورة الخضوع عبادة، إذ أنّ البشر

١. آلاء الرحمن: ٥٧ طبعة صيدا، وقد طبع من هذا التفسير جزءان فقط.

في عصور: «العبوديات الفردية» بالأمس، وكذا في عصر : «العبودية الجماعية» الحاضر لا يعد امتثاله لأوامر أسياده عبادة، فلابد أن يكون المقصود من المملوكية ـ هنا ـ هي القائمة على أساس الخلق والتكوين وأنّ شأناً من شؤون حياته في قبضته.

وإليك بيان مناشئ أنواع المالكيات الحقيقية:

١ . قد يوصف بالمالكية لكونه خالقاً، ولذلك يكون الله سبحانه مالكاً حقيقياً للبشر، لأنّه خالقه، وموجده من العدم، ولهذا نجد القرآن الكريم يعتبر جميع الموجودات الشاعرة ـ مثلاً ـ عبيداً لله، ويصفه تعالى بأنّه مالكها الحقيقي وذلك لأنّه خلقها إذ يقول:

﴿إِن كُلُّ مَنْ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ إِلاَّ آتِي ٱلرَّحْمَنِ عَبْداً﴾ .[1]

ولأجل ذلك أيضاً نجده يأمرهم بعبادة نفسه معلّلاً بأنّه هو ربّهم الذي خلقهم دون سواه، إذ يقول:

﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ .[2]

﴿ذَلِكُمُ ٱللهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ .[3]

٢ . وقد يوصف بالمالكية لكونه رازقاً ومحيياً ومميتاً، ولذلك يحس كل بشر سليم الفطرة بمملوكيته لله تعالى، لأنّه مالك حياته ومماته ورزقه، ولهذا يلفت القرآن نظر البشر إلى مالكية الله لرزق الإنسان وانّه تعالى هو الذي يميته، وهو

١ . مريم: ٩٣.
٢ . البقرة: ٢١.
٣ . الأنعام: ١٠٢.

الذي يحييه، ليلفته من خلال ذلـك إلى أنّ الله هو الذي يستحق العبادة فحسب، إذ يقول:

﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾.[١]

﴿هَل لَكُمْ مِن مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِن شُرَكَاءُ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾.[٢]

﴿هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾.[٣]

٣. وقد يـوصف بها لكون الشفاعـة والمغفرة بيده ،وحيث إنّ الله تعـالى هو المالك للشفاعة المطلقة: ﴿قُلْ للهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾[٤]، ولمغفرة الذنوب ﴿وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللهُ﴾[٥]، بحيث لا يملـك أن يشفع أحد لأحـد من العبـاد إلاّ بإذنه، لذلك يشعر الإنسان العـادي في قرارة ضميره بأنّ الله سبحانه مالك مصيره من حيث السعـادة الأُخرويـة، وإذا أحس إنسان بمملـوكية كهـذه ومالكيـة مثل تلك ثم جسد هذا الإحساس في قالب اللفظ أو العمل فإنّه يكون بذلك عابداً له دون ريب.

وإلى ذلك يرجع ما ربما يفسر العبادة بأنّها الخضوع أمام من يعتقد بربوبيته، فمن كـان خضوعه العملي أو القـولي أمام أحد نـابعاً من الاعتقـاد بربوبيـة ذلك الطرف كان بذلك عابداً له.

قـال آيـة الله السيـد الخوئي في تفسير العبـادة بأنّـه: إنّما تتحقّـق العبـادة

---

١. الروم: ٤٠.

٢. الروم: ٢٨.

٣. يونس: ٥٦.

٤. الزمر: ٤٤.

٥. آل عمران: ١٣٥.

بالخضوع لشيء على أنّه ربٌّ يعبد. [١]

فالمقصود من لفظة «الرب» في التعريف هو المالك لشؤون الشيء المتكفّل لتدبيره وتربيته، وقد أوضحنا معنى الرب في الفصل الثامن.

وعلى ذلك تكون لفظة العبودية في مقابل لفظة الربوبية، أي مالكية تربية الشيء وتدبيره، ومصيره عاجلاً وآجلاً.

ويدل على ذلك أنّ قسماً من الآيات تعلّل الأمر بحصر العبادة في الله وحده بأنّه الرب لا غير ، وإليك بعض هذه الآيات :

﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾. [٢]

﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾. [٣]

﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾. [٤]

وقد ورد مضمون هذه الآيات ، أعني: جعل العبادة دائرة مدار الربوبية، في آيات أُخرى هي:

يونس: ٣، الحجر: ٩٩، مريم: ٣٦، ٦٥، الزخرف: ٦٤.

ولأجل ما ذكرناه فسرّ آية الله الخوئي العبادة على النحو الذي مرّ عليك.

وعلى كل حال فإنّ أوضح دليل على هذا التفسير للفظ العبادة هو الآيات التي سبق ذكرها.

---

١. البيان: ٥٠٣ طبعة عام١٣٩٤ هـ.

٢. المائدة: ٧٢.

٣. الأنبياء: ٩٢.

٤. آل عمران: ٥١.

○ سؤال وجواب

أمّا السؤال فهو: لا شك أنّ «العبـادة» مفهوم بسيط وجداني، فكيف يفسر هذا المفهوم البسيط بهذا التعريف المفصّل؟ وبعبارة أُخرى: لو قلنا بدخول مفهوم «الـرب» في مفهوم العبـادة، يلـزم تتابع إدراج مفـاهيم متعـددة في مفهـوم بسيط وجداني، فيدخل في مفهومها مفهوم الرب، والمالكية، والقسم الخاص من المالكية مما يليق بشأنه تعالى ... وهذا مما لا يقبله الوجدان السليم.

أمّا الجواب: فقـد تقدم تـوضيحه في التعـريف الأوّل، أي تعريـف العبادة بالخضوع الناشئ عن الاعتقاد بالإلوهية، وقلنا: ليس المراد من التعريف أخذ هذه المفـاهيم الكثيرة في مفهـوم العبـادة التي لها مفهـوم بسيط، بل المراد هـو إيضـاح القسم الخاص من الخضـوع الذي يتبـادر من لفظ العبادة، إذ لا شـك أنّ العبادة ليست مطلق الخضوع بل القسم الخاص منها، ولتوضيح هذه الخصوصية نتشبث بهذه الجملة وأشباهها.

○ التعريف الثالث

ويمكننا أن نصب إدراكنا للعبادة في قالب ثالث، فنقول:

إنّ العبادة هي الخضـوع ممن يرى نفسه غير مستقل في وجـوده وفعله، أمام من يكـون مستقلاً، وقـد وصف الله سبحانـه نفسه ـ في غير موضـع من كتابـه ـ بالقيوم، فقال عزّ وجل:

﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾.[1]

---

١. البقرة: ٢٥٥ و آل عمران: ٢.

وقال سبحانه: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾.[١]

ولا يراد منه سوى كونه قائماً بنفسه، وليست فيه أيّة شائبة من الفقر والحاجة إلى الغير، بل كل ما سواه قائم به.

وعلى ذلك فلو خضع واحد منا أمام موجود زاعماً بأنّه مستقل في ذاته أو فعله لصار الخضوع عبادة، بل لو طلب فعل الله سبحانه من غيره كان هذا الطلب نفسه عبادة وشركاً، فإنّ الطلب في هاتيك الموارد لا ينفك عن الخضوع، فالذي يجب التركيز عليه هو أن نعرف ما هو فعل الله سبحانه، ونميّزه عن فعل غيره حتى لا نقع في ورطة الشرك عند طلب شيء من الأنبياء والأولياء وغيرهم من الناس فنقول:

إنّ من أقسام الشرك هو أن نطلب فعل الله من غيره، والمعلوم أنّ فعل الله ليس هو مطلق الخلق والتدبير والرزق سواء أكان عن استقلال أم بإذن الله، لأنّه سبحانه نسبها إلى غيره في القرآن، بل هو القيام بالفعل مستقلاً من دون استعانة بغيره فلو خضع أحد أمام آخر بما أنّه مستقل في فعله سواء أكان الفعل فعلاً عادياً كالمشي والتكلم، أم غير عادي كالمعجزات التي كان يقوم بها سيدنا المسيح عليه السلام[٢]، مثلاً، يعد الخضوع عبادة للمخضوع له.

توضيحه: انّ الله سبحانه غني في فعله، كما أنّه غني في ذاته عما سواه فهو

---

١. طه: ١١١.

٢. كما في الآية ٤٩ من آل عمران: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾.

يخلق ويرزق ويحيي ويميت من دون أن يستعين بأحد [١]، أو يستعين في خلقه بمادة قديمة غير مخلوقة له، بل الله سبحانه يخلق الجميع بنفسه من دون استعانة بأحد أو بشيء، فهو يخلق المادة ويصورها كيف شاء، فلو اعتقدنا أنّ أحداً مستغن في فعله العادي، وغير العادي عمّن سواه، وإنّه يقوم بما يريد من دون استعانة أو استمداد من أحد حتى الله سبحانه، فقد أشركناه مع الله واتخذناه نداً له تعالى.

وصفوة القول هي: إنّ ملاك البحث في هذا التعريف هو: «استقلال الفاعل» في فعله وعدم استقلاله، والتوحيد بهذا المعنى مما يشترك فيه العالم والجاهل.

نعم ما يدركه المتألّه المثالي من التفاصيل في مورد الاستقلال في المعبود وعدمه في العابد على ضوء الأدلة العقلية والكتاب العزيز مما يدركه غيره أيضاً بفطرته التي خلق عليها، وعقليته التي نما عليها، فلا يلزم من اختصاص فهم التفاصيل بهذه الطبقة (أي المتألهين البصيرين) حرمان العرب الجاهليين من فهم معاني العبادة ومشتقاتها الواردة في القرآن ومحاوراتهم العرفية، فالعبادة بهذا المعنى (أي باعتقاد كون المعبود مستقلاً) يشترك فيه العالم والجاهل، والكامل وغير الكامل، غير أنّ كل فرد من الناس يفهمه على قدر ما أُعطي من الفهم والدرك كما قال سبحانه: ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾. [٢]

غير أنّ الدارج في ألسن المتكلّمين هو «التفويض» فلنشرح مقاصدهم.

---

١. نعم قد سبق منا عند البحث عن التوحيد في الربوبية أنّ كون الله سبحانه لا يستعين ـ في فعله بأحد لا يلازم أن يقوم بنفسه بكل الأمور، وبأن تكون ذاته مصدراً للخلق والرزق والإحياء والإماتة من دون أن يتسبب في كل ذلك بالأسباب، بل معناه أن يكون في فعله ـ سواء في أفعاله المباشرية أو التسبيبية ـ مستغنياً عن غيره، وإن كانت أفعاله جارية عبر نظام الأسباب والعلل.

٢. الرعد: ١٧.

٤

ماذا يراد من التفويض؟

اتّفقت كلمة الموحدين على أنّ الاعتقاد بالتفويض موجب للشرك، وأنّ الخضوع النابع من ذاك الاعتقاد يعد عبادة للمخضوع له، والتفويض يتصور في أمرين:

١ . تفويض الله تدبير العالم إلى خيار عباده من الملائكة والأنبياء والأولياء، ويسمّى بالتفويض التكويني.

٢ . تفويض الشؤون الإلهية إلى عباده كالتقنين والتشريع، والمغفرة والشفاعة ممّا يعد من شؤونه سبحانه ، ويسمّى بالتفويض التشريعي.

○ أمّا القسم الأوّل

فلا شك أنّه موجب للشرك، فلو اعتقد أحد بأنّ الله فوض أُمور العالم وتدبيرها من الخلق والرزق والإماتة ونزول الثلج والمطر وغيرها من حوادث العالم إلى ملائكته أو صالحي عباده، فقد جعلهم أنداداً له سبحانه ، إذ لا يعني من التفويض ، إلاّ كونهم مستقلين في أفعالهم، منقطعين عنه سبحانه فيما يفعلون وما

يريدون.

وبالجملة: فتفويض التدبير إلى العباد قسم من استقلال العبد في فعله وعمله عمّن سواه، سواء أكان ذاك الاستقلال في الأفعال الراجعة إلى نفسه كمشيه وتكلّمه، أم في الأفعال الراجعة إلى تدبير العالم والحوادث الواقعة فيه، غير أنّه لما كان زعم الاستقلال في أفعال الإنسان العادية بحثاً فلسفياً بحتاً لم يتوجه إليه مشركو الجاهلية، لذلك خصوا البحث بالاعتقاد باستقلالهم في تدبير العالم.

وإن أصبح الأوّل أيضاً مثار بحث ونقاش في العهود الإسلامية الأُولى، بحيث قسّم الباحثين إلى جبري وتفويضي.

والخلاصة: أنّ الأمر دائر بين كون العبد ذا فعل بالاستقلال والانقطاع عن الله سبحانه، أو كونه ذا شأن بأمره تعالى وإذنه ومشيئته، وليس التفويض أمراً ثالثاً، بل هو داخل في القسم الأوّل.

وأمّا الاعتقاد بأنّ القدّيسين من الملائكة والجن، أو النبي والولي مدبّرون للعالم بإذنه ومشيئته، وأمره وقدرته من دون أن يكونوا مستقلين فيما يفعلون، أو مفوّضين فيما يصدرون فلا يكون ذاك موجباً للشرك، بل أمره دائر ـ حينئذ ـ بين كونه صحيحاً مطابقاً للواقع كما في الملائكة، أو غلطاً مخالفاً للواقع كما في النبي والولي، فإنّ الأنبياء والأولياء غير واقعين في سلسلة العلل والأسباب، بل هم كسائر الناس يستفيدون من النظام الطبيعي بحيث يختل عيشهم وحياتهم عند اختلال تلك النظم، ومعلوم أنّه ليس كل مخالف للواقع يعتبر شركاً إذ عند ذاك يحتل الولي مكان العلّة الطبيعية والنظم المادية، وليس الاعتقاد بوجود هذا النوع من العلل والأسباب مكان النظم المادية للظاهرة شركاً.

هذا ومن الجدير بالذكر أنّ مشركي عهد الرسالة كانوا يعتقدون لآلهتهم نوعاً من الاستقلال في الفعل، وكانوا يتوجهون إليها على هذا الأساس، وقد مرّ أنّ عمرو بن لحي عندما سافر من مكة إلى الشام ورأى أُناساً يعبدون الأصنام فسألهم عن سبب عبادتهم لها فقالوا له:

هذه أصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا ونستنصرها فتنصرنا. [1]

وقد كان ثمة فريق من الحكماء يعتقدون بأنّ لكل نوع من الأنواع «رب نوع» فوض إليه تدبير نوعه، وسلمت إليه إدارة الكون التي هي من شأن الله ومن فعله تعالى، كما أنّ عرب الجاهلية الذين عبدوا الملائكة والكواكب ـ سياراتها وثوابتها ـ إنّما كانوا يعبدونها، لأنّ أمر الكون وأمر تدبيره قد فوّض إليها ـ كما في زعمهم ـ وإنّ الله عزل عن مقام التدبير عزلاً تامّاً، فهي مالكة التدبير دون الله، وبيدها هي دونه ناصية التصرّف، ولهذا كان يعتبر أيُّ خضوع يجسد هذا الإحساس عبادة، وسيوافيك عقائد العرب الجاهليين حول معبوداتهم.

○ القسم الثاني من التفويض

إذا اعتقدنا بأنّ الله سبحانه فوّض إلى أحد مخلوقيه بعض شؤونه كالتقنين والتشريع، والشفاعة والمغفرة فقد أشركناه مع الله، وجعلناه نداً له سبحانه، كما يقول القرآن الكريم:

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ ٱللهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللهِ﴾. [2]

ولا ريب أنّ الموجود لا يقدر أن يكون نداً لله سبحانه، إلاّ إذا كان قائماً

---

١. سيرة ابن هشام: ١/ ٧٩. وقد مر مفصل هذه القصة في الفصل الثامن: ٣٨٢ من هذا الكتاب.
٢. البقرة: ١٦٥.

بفعل أو شأن من أفعال الله وشؤونه سبحانه «مستقلاً» لا ما إذا قام به بإذن الله وأمره، إذ لا يكون عند ذاك نداً لله، بل يكون عبداً مطيعاً له، مؤتمراً بأمره، منفذاً لمشيئته تعالى، هذا وقد كان أخف ألوان الشرك وأنواعه بين اليهود والنصارى والعرب الجاهليين اعتقاد فريق منهم بأنّ الله فوّض حق التقنين والتشريع إلى الرهبان والأحبار كما يقول القرآن الكريم:

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ﴾. (١)

وانّ الله فوّض حق الشفاعة والمغفرة التي هي حقوق مختصة بالله إلى أصنامهم ومعبوداتهم، وأنّ هذه الأصنام والمعبودات مستقلّة في التصرّف في هذه الشؤون ولأجل ذلك كانوا يعبدونها، لأجل أنّها شفعاؤهم عند الله، وبأيديها أمر الشفاعة كما يقول سبحانه:

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ ولا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ﴾. (٢)

ولذلك أصرّت الآيات القرآنية على القول بأنّه لا يشفع أحد إلاّ بإذن الله، فلو كان المشركون يعتقدون بأنّ معبوداتهم تشفع لهم بإذن الله لما كان لهذا الإصرار على مسألة متفق عليها بين المشركين، أيُّ مبرر، على أنّ ذلك الفريق من عرب الجاهلية الذين كانوا يعبدون الأصنام، إنّما كانوا يعبدونها لكونها تملك شفاعتهم، لا أنّها خالقة لهم أو مدبّرة للكون، وعلى أساس هذا التصوّر الباطل كانوا يعبدونها وكانوا يظنون أنّ عبادتهم لها توجب التقرّب إلى الله، إذ قالوا:

﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾. (٣)

١. التوبة: ٣١.
٢. يونس: ١٨.
٣. الزمر: ٣.

○ الشيعة الإمامية وفكرة التفويض

لقد شدد علماء الشيعة الإمامية ـ اقتداءً بأئمتهم ـ النكير على كل من يقول بالتفويض، وعدّوا قائله مشركاً وخارجاً عن ربقة الموحّدين المسلمين.

فها هو العلاّمة المجلسي قد عقد ـ في موسوعته المسمّاة بـ «بحار الأنوار» ـ باباً خاصاً أسماه «باب نفي الغلو في النبي والأئمّة وبيان معاني التفويض» سرد فيه مجموعة كبيرة من أحاديث أهل البيت عليهم السلام التي استنكروا فيها قول من يعتقد بالتفويض في شأنهم، أو في شأن أحد من عباد الله، كما سرد بعض أقوال علماء الشيعة كالصدوق والمفيد رحمهما الله.

وإليك بعض الأحاديث أوّلاً:

١. في عيون أخبار الرضا، قال الراوي: سألت الرضا (الإمام علي بن موسى) عليه السلام عن التفويض؟ فقال:

«الغلاة كفّار، والمفوّضة مشركون، من جالسهم، أو واكلهم، أو شاربهم، أو واصلهم، أو زوّجهم، أو تزوّج منهم، أو أمنهم، أو ائتمنهم على شيء، أو صدّق حديثهم، أو أعانهم بشطر كلمة، خرج من ولاية الله عزّ وجل وولاية الرسول، وولايتنا أهل البيت». [1]

٢. في عيون أخبار الرضا، قال الإمام عليه السلام:

«من زعم أنّ الله فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه فقد قال بالتفويض، والقائل بالتفويض مشرك».

وهناك أحاديث أُخرى صريحة وقاطعة ذكرها، ونقلها المجلسي في البحار،

١. عيون أخبار الرضا: ٣٢٥.

فمن شاء التوسع فليراجع الجزء ٢٥ من الصفحة ٢٦١ إلى الصفحة ٣٥٠.

ثم إنّ العلاّمة المجلسيّ ذكر ما قاله عالمان كبيران من قدامى علماء الإمامية وأعلامهم حول التفويض، وها نحن نذكر ما قالاه ـ هنا ـ:

قال الشيخ الصدوق ـ رحمه الله ـ في كتابه: الاعتقادات:

اعتقادنا في الغلاة والمفوّضة أنّهم كفار بالله ـ جل جلاله ـ وانّهم أشرّ من اليهود والنصارى والمجوس، والقدرية والحرورية، ومن جميع أهل البدع والأهواء المضلّة، وانّه ما صغّر الله جلّ جلاله تصغيرهم شيء، وقال اللّه تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللهُ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ ٱللهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا ٱلْمَلاَئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُمْ بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [١] وقال عزّ وجل: ﴿يَا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَىٰ ٱللهِ إِلاَّ ٱلْحَقَّ﴾. [٢]

ثم أضاف الشيخ الصدوق قائلاً:

«وكان الرضا (علي بن موسى) عليه السلام يقول في دعائه:

«اللهم إنّي أبرأ إليك من الحول والقوّة، فلا حول ولا قوّة إلاّ بك. اللّهم إنّي أبرأ إليك من الذين ادّعوا لنا ما ليس لنا بحق. اللّهمّ إنّي أبرأ إليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله في أنفسنا. اللّهم لك الخلق ومنك الأمر وإيّاك نعبد وإياك نستعين اللّهمّ أنت خالقنا وخالق آبائنا الأوّلين وآبائنا الآخرين اللّهم لا تليق الربوبية إلاّ

١. آل عمران: ٧٩ و ٨٠.

٢. النساء: ١٧١.

بك، ولا تصلح الإلهيـة إلاّ لك، فالعن النصـارى الذين صغّـروا عظمتك، والعن المضاهئين لقـولهم من بريتك، اللّهمّ انّـا عبيدك وأبناء عبيـدك لا نملك لأنفسنا نفعاً ولا ضراً ولا مـوتاً ولا حيـاة ولا نشوراً، اللّهم من زعـم أنّا أرباب فنحـن منه براء، ومن زعم أنَّ إلينا الخلق وعلينا [أو إلينا] الرزق فنحن براء منه كبراءة عيسى بن مريم عليه السلام من النصـارى، اللّهم انّا لم ندعهـم إلى ما يزعمـون فلا تؤاخـذنا بما يقـولون، واغفـر لنا مـا يدّعـون ولا تدع منهم على الأرض ديـاراً، إنّك إن تـذرهم يضلّوا عبادك ولا يلدوا إلاّ فاجراً كفارا».

وروي عن زرارة إنّه قال: قلت للصادق [جعفر بن محمد] عليه السلام : إنّ رجلاً يقول بالتفويض، قال: «وما التفـويض؟» قلت: يقول: إنّ الله تبارك وتعالى خلق محمداً وعلياً صلوات الله عليهما ففوّض [ثم فوض] الأمر إليهما فخلقا ورزقا وأماتا وأحييا!! فقال عليه السلام :«كذب عدو الله، إذا انصرفت إليه فـاتل عليه هذه الآية التي في سورة الرعد: ﴿أَمْ جَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِـهِ فَتَشابَهَ ٱلْخَلقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ وَهُوَ ٱلواحِدُ القهار﴾ .[١]

يقول زرارة: فانصرفت إلى الرجل فأخبرته بكل شيء فكأنّه أُلقم حجراً.[٢]

وقال الشيخ المفيـد ـ رحمه الله ـ في كتابه «تصحيـح الاعتقاد» في شرح كلام الصدوق المتقدم:

الغلو في اللغة هو تجاوز الحد والخروج عن القصد، قال الله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ لاَ تَغْلُـوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُـولُوا عَلَـىٰ ٱللهِ إِلاَّ ٱلْحَقَّ﴾[٣]، فمنع عن تجاوز

١. الرعد: ١٦.

٢. اعتقادات الصدوق: ١٠٩ ـ ١١٠.

٣. النساء: ١٧١.

الحد في المسيح وحذر من الخروج من القصد في القول، وجعل ما ادّعته النصارى غلواً لتعدّيه الحق على ما بيّنّاه، والغلاة من المتظاهرين بالإسلام، هم الذين نسبوا أمير المؤمنين [علياً] والأئمّة من ذريته إلى الإلهية والنبوة ووصفوهم بالفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا من القصد، وهم ضلّال كفّار، حكم فيهم أمير المؤمنين بالقتل والتحريق بالنار، وقضت الأئمّة عليهم بالإكفار والخروج عن الإسلام.

والمفوّضة صنف من الغلاة، وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة: اعترافهم بحدوث الأئمّة، وخلقهم، ونفي القدم عنهم، وإضافة الخلق والرزق مع ذلك إليهم ودعواهم أنّ الله تعالى تفرّد بخلقهم خاصة، وانّه فوض إليهم خلق العالم بما فيه وجميع الأفعال».

ثم قال الشيخ المفيد ﷺ : ويكفي في علامة الغلو نفي القائل به عن الأئمّة: سمات الحدوث، وحكمه لهم بالإلهية والقدم، إذ قالوا بما يقتضي ذلك من خلق أعيان الأجسام واختراع الجواهر. (١)

ثم إنّ المجلسي ـ رحمه الله ـ نفسه قال في شرح معاني التفويض ما نصه: وأمّا التفويض فيطلق على معان بعضها منفي وبعضها مثبت:

فالأوّل: التفويض في الخلق والرزق والتربية، والإماتة والإحياء، فإنّ قوماً قالوا: إنّ الله تعالى خلقهم [أي الأئمّة] وفوّض إليهم أمر الخلق فهم يخلقون ويرزقون ويميتون ويحيون.

وهذا الكلام يحتمل وجهين:

---

١. تصحيح الاعتقاد للمفيد: ٦٣ ـ ٦٦.

أحدهما: أن يقال: أنّهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم، وهم الفاعلون حقيقة، وهذا كفر صريح دلّت على استحالته الأدلة العقلية والنقلية، ولا يستريب عاقل في كفر من قال به.

وثانيهما: انّ الله يفعل ذلك [الخلق والرزق إلى آخره] مقارناً لإرادتهم كشق القمر وإحياء الموتى وقلب العصا حية وغير ذلك من المعجزات، فإنّ جميع ذلك إنّما يحصل بقدرته تعالى مقارناً لإرادتهم لظهور [أي لأجل إثبات وإظهار] صدقهم، فلا يأبى العقل عن أن يكون الله خلقهم وأكملهم وألهمهم ما يصلح في نظام العالم ثمّ خلق كلّ شيء مقارناً لإرادتهم ومشيئتهم.

ثم قال: وهذا الوجه وإن كان العقل لا يعارضه كفاحاً، لكن الأخبار السالفة تمنع من القول به في ما عدا المعجزات ظاهراً، بل صراحة، مع أنّ القول به قول بما لا يعلم، إذ لم يرو ذلك في الأخبار المعتبرة في ما نعلم.[1]

ثم قال في معرض تفسيره لقول الله ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2]: يدل هذا على عدم جواز نسبة الخلق إلى الأنبياء والأئمّة، وكذا قوله: ﴿هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾[3] فإنّه يدل على عدم جواز نسبة الخلق، والرزق والإماتة والإحياء إلى غيره سبحانه وإنّه شرك.

ثم قال ودلالة تلك الآيات على نفي الغلو والتفويض بالمعاني المذكورة

---

١. فما أبعد بين ما ذكره ذلك الوحيد الغواص في بحار علوم أهل البيت، والغلو المزعوم الذي ربما ينسب إلى مشايخنا وحفّاظ علوم أئمتنا رضوان الله عليهم.

نعم يمكن تفسير المعجزات والكرامات بوجهين آخرين غير ما ذكره قدس سره، وسيوافيك بيانهما في المستقبل.

٢. الرعد: ١٦.

٣. الروم: ٤٠.

ظاهرة، والآيات الدالة على ذلك أكثر من أن تحصى، إذ جميع آيات الخلق ودلائل التوحيد و الآيات الواردة في كفر النصارى وبطلان مذهبهم دالة عليهم (أي على المفوضة).[١]

○ لا ملازمة بين التوزيع ونفي الإله الأعلى

إنّ توزيع الإلوهية على صغار الآلهة المتخيّلة أمر باطل عقلاً ونقلاً، ولا نطيل الكلام بسوق براهينه العقلية وما تدل عليه من الآيات.

ثمّ إنّ توزيع شؤون الإلوهية ـ كما في زعم عرب الجاهلية ـ ما كان يلازم نفي الإله الأعلى القاهر، بل كان الجاهليون يعتقدون بالإله الأعلى رغم عبادتهم للأصنام واعتقاد توزيع الإلوهية عليها.

لكن الأُستاذ المودودي أبطل فكرة توزيع الإلوهية معللاً بأنّ : هذا التوزيع لا يجتمع مع الاعتقاد بإله أعلى، حيث قال:

إنّ أهل الجاهلية ما كانوا يعتقدون في آلهتهم أنّ الإلوهية قد توزعت فيما بينهم، فليس فوقهم إله قاهر، بل كان لديهم تصوّر واضح لإله كانوا يعبّرون عنه بكلمة الله في لغتهم[٢].

وفي هذا الكلام نظر، فإنّ الجمع بين قوله: «إنّ الإلوهية توزعت فيما بينهم» وقوله: «فليس فوقهم إله قاهر» يوهم بأنّ القول بتوزيع الإلوهية يلازم القول بنفي الإله القاهر الذي هو فوق الكل، ولكنّه ليس كذلك، فإنّ الصابئة الذين ورد ذكرهم في القرآن أثبتوا للشمس: الإلوهية والتدبير مع القول بوجود إله قاهر،

١. راجع بحار الأنوار: ٢٥/ ٣٢٠ـ ٣٥٠.

٢. كتاب المصطلحات الأربعة: ١٩.

حيث قالوا:

«إنّ الشمس ملك من الملائك ولها نفس وعقل ومنها نور الكواكب وضياء العالم، وتكون الموجودات السفلية فتستحق التعظيم والسجود والتبخير والدعاء»[1].

وأيّ الوهية أكبر من تكوين الموجودات السفلية التي ينسبها الله سبحانه في القرآن إلى ذاته.

ومن الصابئة من يقول:

«إنّ القمر ملك من الملائك، يستحق العبادة، وإليه تدبير هذا العالم السفلي والأُمور الجزئية، ومنه نضج الأشياء المتكوّنة وإيصالها إلى كمالها»[2].

وليس لأحد أن يفسر قولهم بأنّ الشمس والقمر كانا ـ في عقيدتهم ـ يحتلان محل العلل الطبيعية، وانّهما كانا يقومان بنفس الدور لا أكثر، فإنّ المفروض إنّهم جعلوهما من الملائك وأثبتوا لهما العقل والنفس والتدبير القائم على التفكير، وهذا يناسب الإلوهية، وكونهما إلهين، لا كونهما عللاً طبيعية، إذ لو كانا عللاً طبيعية لما عبدوهما بتلك العبادة، فإذن لا مانع من أن يعتقد المشرك ـ في حين اعتقاده بتوزيع شؤون الإلوهية بين صغار الآلهة ـ بوجود إله قاهر، وهو الذي وزّع الإلوهية، فالعربي الجاهلي كان يعتقد بتفويض المغفرة والشفاعة إلى أصحاب الأصنام والأوثان، مع اعتقاده بوجود إله آخر قاهر وأعلى. والمغفرة والشفاعة من شؤون الإلوهية، والدليل على أنّهم كانوا يعتقدون بالتفويض، هو إصرار القرآن على القول بأنّه لا شفاعة إلاّ بإذن الله سبحانه: ﴿مَنْ ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ

---

١ و ٢. الملل والنحل للشهرستاني: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

بِإِذْنِهِ﴾[١]، وإنّ الله هو الذي يغفر الذنوب: ﴿وَمَنْ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلاَّ ٱللهُ﴾[٢].

وأظن ـ ولعلّه ظن مصيب ـ أنّ للأُستاذ وراء هذا الكلام (توزيع الإلوهية ينافي الاعتقاد بإله آخر) قصداً وهدفاً آخر، وهو إثبات أنّ الإله في القرآن إنّما هو بمعنى المعبود تبعاً لشيخ منهجه «ابن تيمية» فتوصيف الأصنام بالإلوهية إنّما هو بملاك المعبودية، لا بملاك انهم صغار الآلهة، والله سبحانه كبيرها.

والأُستاذ وتلاميذ مدرسته نزّهوا المشركين عن قولهم بالوهية الأصنام، وإنّما كانوا يعبدونها من دون أن يتخذوها آلهة صغاراً في مقابل إله قاهر .

أضف إلى ذلك إنّهم شوّهوا بذلك سمعة جمهرة من المسلمين حيث فسروا الآيات الناهية عن اتخاذ الآلهة، بالنهي عن عبادتها، لأنّ الإله عندهم بمعنى المعبود، ثم طبقوا هذه الآيات على توسل المسلمين وزيارتهم لقبور أوليائهم.

فتفسير الآيات الناهية عن اتخاذ الآلهة، باتخاذ المعبود خبط، وعلى فرض الصحة فإنّ تطبيقها على توسّلات المسلمين وزيارتهم قبور أوليائهم خبط آخر .

○ خلاصة القول

خلاصة القول في المقام أنّ أيَّ عمل ينبع من هذا الاعتقاد (أي الاعتقاد بأنّه إله العالم، أو ربّه، أو غني في فعله وانّه مصدر للأفعال الإلهية) ويكون كاشفاً عن هذا النوع من التسليم المطلق يعد عبادة، ويعتبر صاحبه مشركاً إذا فعل ذلك لغير الله.

ويقابل ذلك: القول والفعل والخضوع غير النابع من هذا الاعتقاد،

١. البقرة: ٢٥٥.

٢. آل عمران: ١٣٥.

فخضوع أحد أمـام موجود وتكريمـه ـ مبالغاً في ذلك ـ دون أن ينبع من الاعتقاد بالـوهيته لا يكـون شركاً ولا عبـادة لهذا الموجود، وإن كـان من الممكن أن يكـون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقة أو المرأة لزوجها، فإنّها وإن كانت حراماً في الشريعـة الإسلاميـة، لكنها ليست عبـادة، فكـون شيء حرامـاً، غير القول بأنّـه عبادة، فإنّ حرمة السجود أمام بشر من غير اعتقاد بالوهيته وربوبيته إنّما هي لوجه آخر.

من هذا البيان يتضح جواب سؤال يطرح نفسه في هذا المقام، وهو إذا كان الاعتقاد بالإلوهية أو الربوبية أو التفويض، شرطاً في تحقق العبادة، فيلزم أن يكون السجود لأحد دون ضم هذه النيّة جائزاً؟

ويجاب على هذا: بأنّ السجود حيث إنّه وسيلة عامة للعبادة، وحيث إنّ بها يعبد الله عند جميـع الأقوام والملل والشعوب وصار بحيث لا يـراد منه إلاّ العبادة، لذلك لم يسمح الإسلام بأن يستفاد من هـذه الوسيلة العالمية حتى في الموارد التي لا تكون عبـادة، وهذا التحـريم إنّما هـو من خصائص الإسـلام إذ لم يكن حـراماً قبله، وإلاّ لما سجـد يعقوب وأبناؤه ليـوسف عليه السلام، إذ يقـول: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾[1].

***

لقد استدل بعض المحقّقين[2] بالآيات التاليـة على حرمة السجود لغير الله مطلقاً حتى لو لم يكن بعنوان العبادة:

﴿لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلاَ لِلقَمَـرِ وَٱسْجُدُوا للهِ ٱلَّذِي خَلَقَهُـنَّ إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ

١. يوسف: ١٠٠.

٢. البيان: ٥٠٤.

تَعْبُدُونَ﴾.(١)

﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾.(٢)

ولكن الإمعان في هاتين الآيتين يفيد أنّ الهدف هو: تحريم السجدة التي تكون بقصد العبادة لا ما كان بقصد التعظيم، إذ يقول في أُولى الآيتين: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ ويقول في ثانيتهما: ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ على أنّنا سنقول في المستقبل إنّ المقصود بالدعوة ـ هنا ـ هو: العبادة، لذلك فالأفضل ــ في هذا المجال ـ أن نستدل بالإجماع والأحاديث، ولذلك استدل هو بنفسه بعد الإستدلال بالآيتين الآنفتين بالإجماع، إذ قال: «فقد أجمع المسلمون على حرمة السجود لغير الله».

قال الجصاص: قد كان السجود جائزاً في شريعة آدم عليه السلام، للمخلوقين ويشبه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسف عليه السلام، فكان فيما بينهم لمن يستحق ضرباً من التعظيم ويراد إكرامه وتبجيله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا، وبمنزلة تقبيل اليد، قد روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في إباحة تقبيل اليد أخبار، وقد روي الكراهة، إلاّ أنّ السجود لغير الله على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر وأنس أنّ النبي قال: «ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر، ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقّه عليها».(٣)

***

١. فصلت: ٣٧.

٢. الجن: ١٨.

٣. أحكام القرآن: ١/ ٣٢، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص (المتوفّى عام ٣٧٠هـ).

إلى هنا استطعنا ـ بشكل واضح ـ أن نتعرف على حقيقة «العبادة» و«الشرك» ويلزم أن نستنتج من هذا البحث فنقول: إذا خضع أحد أمام آخرين وتواضع لهم، لا باعتقاد أنّهم «آلهة» أو «أرباب» أو «مصادر للأفعال والشؤون الإلهية» بل لأنّ المخضوع لهم إنّما يستوجبون التعظيم، لأنّهم ﴿عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (١) فإنّ هذا الخضوع والتعظيم والتواضع والتكريم لن يكون عبادة قطعاً، فقد مدح الله فريقاً من عباده بصفات تستحق التعظيم عندما قال:

﴿إِنَّ ٱللهَ ٱصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَىٰ ٱلْعَالَمِينَ﴾. (٢)

وفي موضع آخر من القرآن صرح الله تعالى باصطفاء إبراهيم لمقام الإمامة، إذ يقول تعالى:

﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾. (٣)

وكل هذه الأوصاف العظيمة التي مدح الله بها: نوحاً و إبراهيم وداود وسليمان وموسى وعيسى ومحمداً ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ أُمور توجب نفوذهم في القلوب والأفئدة، وتستوجب محبتهم واحترامهم حتى أنّ مودة بعض الأولياء فرضت علينا بنصّ القرآن. (٤)

فإذا احترم أحد هؤلاء، في حياتهم أو بعد وفاتهم، لا لشيء إلاّ لأنّهم عباد الله المكرمون، وأولياؤه المقربون، وعظمهم دون أن يعتقد بأنّهم «آلهة» أو «أرباب»

١. الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧.
٢. آل عمران: ٣٣.
٣. البقرة: ١٢٤.
٤. ﴿قُل لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ (الشورى: ٢٣).

أو «مصادر للشؤون الإلهية» لا يعد فعله عبادة ـ مطلقاً ـ ولا هو مشركاً أبداً.

وعلى هذا لا يكون تقبيل يد النبي أو الإمام أو المعلم، أو الوالدين، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينية، أو أضرحة الأولياء وما يتعلّق بهم من آثار، إلاّ تعظيماً وتكريماً لا عبادة.

○ نحن ومؤلّف تفسير المنار

وفي ختام هذا البحث يجدر بنا أن نلفت نظر القارئ الكريم إلى طائفة من التعاريف للعبادة، ونذكر بعض ما فيها من الضعف:

١. قال في المنار: العبادة ضرب من الخضوع، بالغ حد النهاية، ناشئ عن استشعار القلب عظمة المعبود لا يعرف منشؤها واعتقاده بسلطة لا يدرك كنهها وماهيتها. [١]

وهذا التعريف لا يخلو عن قصور، إذ بعض مصاديق العبادة، لا تكون خضوعاً شديداً، ولا يكون بالغاً حد النهاية كبعض الصلوات الفاقدة للخشوع، ثم ربما يكون خضوع العاشق أمام معشوقته والجندي أمام آمره، أشدَّ خضوعاً مما يفعله كثير من المؤمنين بالله تجاه ربّهم في مقام الدعاء والصلاة والعبادة، ومع ذلك لا يقال لخضوعهما بأنّه عبادة، في حين يكون خضوع المؤمنين تجاه ربهم عبادة وإن كان أخف من الخضوع الأوّل.

نعم لقد ذكر هذا المؤلف نفسه ـ في حنايا كلامه ـ ما يمكن أن يكون معرّفاً صحيحاً للعبادة ومتفقاً ـ في محتواه ـ مع ما قلناه حيث قال:

للعبادة صور كثيرة في كل دين من الأديان شرّعت لتذكير الإنسان بذلك

---

١. تفسير المنار: ١/ ٥٧.

الشعور بالسلطان الإلهي الأعلى الذي هو روح العبادة، وسرها. [١]

إنّ عبارة: «الشعور بالسلطان الإلهي» حاكيـة عن أنّ الفرد العابد حيث إنّه يعتقد بالوهيـة المعبود، لذلك يكون عمله عبادة وما لم يتـوفر مثل هذا الاعتقاد في عمله لا يتصف بالعبادة.

٢. وقد جاء شيـخ الأزهر الأسبق الشيخ محمود شلتوت بتعـريف يتحد مع ما ذكره صاحب المنار معنى ويختلف معه لفظاً، فقال:

العبادة خضوع لا يحد لعظمةَ لا تحد. [٢]

فالتعريفان متحدان نقداً وإشكالاً، فليلاحظ، وان كان تفسير المنار يختص بإشكـال آخر، حيث إنّـه يقول: «العبـادة ناشئـة عن استشعار القلـب عظمة لا يعرف منشؤها» في حين أنّ العابد يعلـم أنّ علة العظمة هي: السلطة الإلهية، التي هي الوهية المعبود والإحساس بالحاجة الشديدة إليه، وأنّ بيده مصير العابد، وغير ذلك من الدوافع، فكيف لا يعرف منشؤها؟. [٣]

٣. وأكثر التعاريف عرضة للإشكال هو تعريف ابن تيمية، إذ قال:

العبادة اسم جامـع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقـوال والأعمال الباطنية والظاهرية كالصلاة، والزكاة والصيام، والحج، وصدق الحديث، وإداء الأمانة وبر الوالدين، وصلة الأرحام. [٤]

وهذا الكاتب لم يفرق ـ في الحقيقـة ـ بين العبادة، وبين التقرّب، وتصوّر أنّ

---

١. تفسير المنار: ١/ ٥٧.

٢. تفسير القرآن الكريم : ٣٧.

٣. آلاء الرحمن: ٥٩.

٤. مجلة البحوث الإسلامية: العدد٢/ ١٨٧ نقلاً عن كتاب «العبودية»: ٣٨.

كل عمل يوجب القـربى إلى الله فهو عبادة له تعـالى أيضاً، في حين أنّ الأمر ليس كذلك، فهنـاك أُمور توجب رضـا الله، وتستوجب ثوابـه قد تكون عبادة كـالصوم والصلاة والحج، وقد تكـون موجبة للقربى إليه دون أن تعد عبـادة كالإحسان إلى الوالدين وإعطاء الزكاة والخمـس، فكل هذه الأُمور (الأخيرة) توجب القربى إلى الله في حين لا تكـون عبـادة، وإن سميت في مصطلح أهـل الحديث عبـادة فيراد منها كونها نظير العبادة في ترتب الثواب عليها.

وبعبـارة أُخرى: إنّ الإتيـان بهذه الأعمال يعـد طاعـة لله، ولكن ليـس كل طاعة عبادة.

وإن شئت قلت: إنّ هنـاك أُموراً عباديـة، وأُموراً قربيـة، وكل عبادة قـربة، وليس كـل قربـة عبادة، فـدعـوة الفقير إلى الطعام والعطف على اليتيـم ـ مثـلاً ـ تـوجب القرب ولكنهـا ليست عبـادة، بمعنى أن يكون الآتي بها عـابداً بعملـه لله تعالى.

٥

ما هو معنى الإلوهية
وما هو ملاكها؟

إذا كانت العبادة هي الخضوع أمام أحد بما هو «إله»[1]، فيقع الكلام في معنى الـ: «إله» فنقول: لا نظن أنّ القارئ الكريم يحتاج في فهم معنى: «إله» إلى التعريف، فإنّ لفظي: «إله» و «الله» من باب واحد، فما هو المتفاهم من الثاني «أي الله» هو المتفاهم من الأوّل «أي إله»، وإن كانا يختلفان في المفهوم اختلاف الكلي والفرد.

غير أنّ لفظ الجلالة علم لفرد من ذاك الكلي ولمصداق منه، دون الـ: «إله» فهو باق على كلّيته وإن لم يوجد عند الموحّدين مصداق آخر له، بل انحصر فيه.

---

١. هذا هو أحد التعاريف الماضية في البحث السابق، وكانت هناك تعاريف أُخرى من كونها: الخضوع أمام أحد بما هو رب، أو بما هو غني في فعله عن غيره، أو بما هو مصدر للشؤون الإلهية كالشفاعة والمغفرة، فراجع. وقد أوضحنا أنّ هذه القيود جيء بها للإشارة إلى أنّها ليست مطلق الخضوع بل هو قسمٌ خاصٌ منه وإنّ دخول هذه القيود في مفهوم العبادة على غرار دخول الدائرة في مفهوم القوس وإنّه من باب زيادة الحد على المحدود فراجع.

فكما أنّه لا يحتاج أحد في الوقوف على معنى لفظ الجلالة إلى التعريف فلفظة «إله» مثله أيضاً، إذ ليس ثمة من فارق بين اللفظتين إلاّ فارق الجزئية والكلية، فهما على وجه كزيد وإنسان، بل أولى منهما لاختلاف الأخيرين (زيد وإنسان) في مادة اللفظ بخلاف «إله» و «الله»، فهما متحدان في تلك الجهة، وليس لفظ الجلالة إلاّ نفس إله حذفت همزته وأُضيفت إليه «الألف واللام» فقط، وذلك لا يخرجه عن الاتحاد، لفظاً ومعنى.

وإن شئت قلت: إنّ ها هنا اسماً عاماً وهو «إله» ويجمع على «آلهة»، واسماً خاصاً وهو «الله» ولا يجمع أبداً، ويرادفه في الفارسية «خدا» وفي التركية «تاري» وفي الانجليزية «گاد» غير أنّ الاسم العام والخاص في اللغة الفارسية واحد وهو «خدا» ويعلم المراد منه بالقرينة، غير أنّ «خداوند» لا يطلق إلاّ على الاسم الخاص، وأمّا «گاد» في اللغة الانجليزية فكلما أُريد منه الاسم العام كتب على صورة «god» وأمّا إذا أُريد الاسم الخاص فيأتي على صورة «God» وبذلك يشخص المراد منه.

ولعل اختصاص هذا الاسم بالله بخالق الكون كان بهذا النحو: وهو أنّ العرب عندما كانت في محاوراتها تريد أن تتحدث عن الخالق كانت تشير إليه بـ «الإله» أي الخالق، والألف واللام المضافتان إلى هذه الكلمة كانتا لأجل الاشارة الذهنية (أي الإشارة إلى المعهود الذهني)، يعني ذاك الإله الذي تعهده في ذهنك، وهو ما يسمّى في النحو بلام العهد، ثم أصبحت كلمة «الإله» مختصة في محاورات العرب بخالق الكون، ومع مرور الزمن انمحت الهمزة الكائنة بين اللامين وسقطت من الألسن وتطورت الكلمة من «الإله» إلى «الله» التي ظهرت في صورة كلمة جديدة واسم خاص بخالق الكون تعالى وعلماً له

سبحانه [١].

وإلى ما ذكرنا يشير العلاّمة الزمخشري في «كشافه» :الله أصله: الإله، قال الشاعر:

معاذ الإله أن تكون كظبية ولا دمية ولا عقيلة ربرب [٢]

ونظيره: الناس أصله، الاناس، فحذفت الهمزة، وعوض عنها حرف التعريف، ولذلك قيل في النداء يا الله بالقطع، كما يقال: يا إله، والإله من أسماء الأجناس كرجل وفرس [٣].

وينقل العلامة الطبرسي في «تفسيره» عن سيبويه أنّ «الله» أصله «إله» على وزن فعال، فحذفت فاء فعله، وهي الهمزة، وجعلت الألف واللام عوضاً لازماً عنها، بدلالة استجازتهم قطع هذه الهمزة الداخلة على لام التعريف في القسم والنداء في قوله: يا الله اغفر لي، ولو كانت غير عوض لم تثبت الهمزة في غير هذا الاسم . [٤]

وقال الراغب في «مفرداته»: «الله أصله إله، فحذفت همزته وأُدخل عليه الألف واللام، فخصّ بالباري تعالى ولتخصّصه به قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً﴾ . [٥]

وعلى ذلك فلا نحتاج في تفسير إله إلى شيء وراء تصوّر أنّ هذا اللفظ كلي

---

١. في هذا الصدد نظريات أُخرى أيضاً راجع لمعرفتها تاج العروس: ٩ مادة «أله».

٢. استعاذ الشاعر بالله من تشبيه حبيبته بالظبية أو الدمية، والربرب: هو السرب من الوحش.

٣. الكشاف: ١/ ٣٠ تفسير البسملة.

٤. مجمع البيان: ١/ ١٩ طبعة صيدا.

٥. مفردات الراغب: ٣١ مادة «إله».

لما وضع عليه لفظ الجلالـة، وبما أنّ هذا اللفظ من أوضح المفاهيم، وأظهـرها فلا نحتاج في فهم اللفظ الموضوع للكلي إلى شيء أبـداً، نعم إنّ لفظ الجلالة و إن كان علماً للذات المستجمعـة لجميع صفات الكمال، أو الخالـق للأشيـاء، إلاّ أنّ كون الذات مستجمعـة لصفات الكمال، أو خالقـاً للأشيـاء ليسا من مقومـات معنى الإله، بل مـن الخصوصيات الفرديـة التي بها يمتاز الفرد عمّن سـواه من الأفراد، وأمّا الجامع بينه وبين سائر الأفراد، أو التي ربما تفرض (لا المحقّقة) فهو أمر سواه سنشير إليه.

ويؤيد وحدة مفهومها، بالذات، مضافاً إلى ما ذكرناه من وحدة مادتها أنّه ربّما يستعمل لفظ الجلالة مكـان الإله [١]، أي على وجه الكليـة والوصفيـة، دون العلمية فيصح وضع أحدهما مكان الآخر، كما في قوله سبحانه:

﴿وَهُـوَ ٱللهُ فِي ٱلسَّمٰـوَاتِ وَفِي ٱلأَرْضِ يَعْلَـمُ سِرَّكُـمْ وَجَهْرَكُـمْ وَيَعْلَمُ مَـا تَكْسِبُونَ﴾. [٢]

فإنّ وزان هذه الآية وزان قوله سبحانه:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾. [٣]

﴿وَلا تَقُولُـوا ثَلاثَةٌ انتَهُوا خَيْـراً لَكُمْ إِنَّمَا ٱللهُ إِلَٰـهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُـونَ لَهُ وَلَدٌ﴾. [٤]

﴿هُوَ ٱللهُ ٱلَّـذِي لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ هُـوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُـدُّوسُ ٱلسَّلاَمُ ٱلْمُـؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ

١. استعمالاً مجازياً مثل قول القائل: هذا حاتم قومه ويوسف أبنائه.
٢. الأنعام: ٣.
٣. الزخرف: ٨٤.
٤. النساء: ١٧١.

ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ ٱللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.[١]

﴿هُوَ ٱللهُ ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾.[٢]

ولا يخفى أنّ لفظ الجلالة في هذه الموارد وما يشابهها يراد منه ما يرادف الإله على وجه الكلية، (أي ما معناه أنّه هو الإله الذي يتصف بكذا وكذا).

ويقرب من الآية الأُولى قوله سبحانه :

﴿قُلِ ٱدْعُوا ٱللهَ أَوِ ٱدْعُوا ٱلرَّحْمٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾.[٣]

فإنّ جعل لفظ الجلالة في عداد سائر الأسماء والأمر بدعوة أي منها ربّما يشعر بخلوه عن معنى العلمية، وتضمّنه معنى الوصفية الموجودة في لفظ: «الإله» وغيره، ومثله قوله سبحانه :

﴿هُوَ ٱللهُ ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾.[٤]

فلا يبعد في هاتين الآيتين أن يكون لفظ الجلالة ملحوظاً على وجه الكلية لا العلمية الجزئية، كما هو الظاهر لمن أمعن فيها .

نعم، ربما يقال من أنّ لفظ الجلالة من أله بمعنى عبد؛ أو من أله بمعنى تحيّر، لأجل أنّ العبد إذا تفكر فيه تحيّر؛ أو من أله بمعنى فزع، لأنّ الخلق يفزعون إليه في حوائجهم؛ أو من إله بمعنى سكن، لأنّ الخلق يسكنون إلى ذكره.

---

١. الحشر: ٢٣.

٢. الحشر: ٢٤.

٣. الإسراء: ١١٠.

٤. الحشر: ٢٣.

أو أنّه متخذ من لاه بمعنى احتجب لأنّـه تعالى المحتجب عن الأوهام، أو غير ذلك مما ذكروه [١]، ولكن ذلـك مجرد احتمالات غير مدعمـة بـالـدليل، وعلى فرض صحتها، أو صحة بعضهـا فلا تدل على أكثر من ملاحظـة تلك المناسبات يـوم وضع وأُطلـق لفظ الجلالـة أو لفظ الإلـه عليـه سبحـانـه ، وأمّـا بقـاء تلك المنـاسبـات إلى زمان نـزول القـرآن، وانّ استعمال القـرآن لهما كـان بـرعايـة هـذه المناسبات فأمر لا دليل عليه مطلقاً.

والظاهر أنّ هذه المعاني من لـوازم معنى الإله وآثاره، فإنّ من اتخذ أحداً إلهاً لنفسه فإنّه يعبده قهراً، ويفزع إليـه عند الشدائد، ويسكن قلبه عند ذكره، إلى غير ذلك من اللوازم، والآثار التي تستلزمها صفة الإلوهية، ولو لاحظ القارئ الكريم الآيات التي ورد فيها لفظ الإله، وما احتف بها من القرائن لوجد أنّه لا يتبادر من الإله غير ما يتبادر من لفظ الجلالة، سوى كون الأوّل كلياً والثاني جزئياً.

○ هل الإله بمعنى المعبود؟

نعم يظهر من كثير مـن المفسرين بأنّ أله بمعنى عبد، ويستشهـدون بقراءة شاذة في قوله سبحانه :

﴿لِيُفْسِدُوا فِي ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾ . [٢]

حيث قرئ والاهتك، أي عبادتك.

ولعل منشأ هذا التصور هو كون الإله الحقيقي، أو الآلهة المصطنعة موضعاً للعبادة ــ دائماً ـ لـدى جميع الأُمم والشعـوب، ولأجل ذلك فسرت لفظـة «الإله»

---

١. راجع مجمع البيان: ٩/ ١٩.

٢. الأعراف: ١٢٧.

بالمعبود، وإلاّ فإنّ المعبودية هي لازم الإله وليست معناه البدوي.

والذي يدل ـ بوضوح ـ على أنّ الإله ليس بمعنى المعبود هو: كلمة الإخلاص: «لا إله إلاّ الله» إذ لو كان المقصود من الإله «المعبود» لكانت هذه الجملة كذباً صراحاً، لأنّ من البديهي وجود آلاف المعبودات في هذه الدنيا، غير الله، ومع ذلك فكيف يمكن نفي أي معبود سوى الله؟!

ولأجل ذلك اضطر القائل بأنّ الإله بمعنى المعبود أن يقدر كلمة «بحق» بعد إله لتكون الجملة هكذا: «لا إله [بحق] إلاّ الله» ليتخلّص من هذا الإشكال، ولكن لا يخفى أنّ تقدير كلمة «بحق» هنا خلاف الظاهر، وأنّ هدف كلمة الإخلاص هو نفي أيّ إله في الكون سوى الله، وانّه ليس لهذا المفهوم (أي الإله) مصداق بتاتاً سواه سبحانه، وهذا لا يجتمع مع القول بأنّ «الإله» بمعنى «المعبود»، لوجود المعبودات الأُخرى في العالم وإن كانت مصطنعة.

وأمّا جمعه على الآلهة فليس على أساس أنّه بمعنى المعبود، بل لأجل اعتقاد العرب بأنّ هاهنا آلهة غير الله سبحانه، قال تعالى:

﴿أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا﴾.[1]

وإن شئت أن تفرغ ما نفهمه من لفظ الإله في قالب التعريف فارجع إلى الأُمور التي تعد عند الناس من شؤون الربوبية ولوازمها فالقائم بتلك الشؤون ـ كلها أو بعضها ـ هو: الإله، فالخلق والتدبير والإحياء والإماتة والتقنين والتشريع والمغفرة والشفاعة بالاستقلال كلّها من شؤون الربوبية، فالقائم بهذه الشؤون حقيقة أو تصوراً: إله، واقعاً أو عند المتصوّر.

---

١. الأنبياء: ٤٣.

وهنا آيات تدل بوضوح على أنّ الإله ليس بمعنى المعبود، بل بمعنى المتصرّف المدبّر، أو من بيده أزمّة الأُمور، أو ما يقرب من ذلك مما يعد فعلاً له تعالى، وإليك بعض هذه الآيات:

١. ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[١]، فإنّ البرهان على نفي تعدد الآلهة لا يتم إلاّ إذا جعلنا «الإله» في الآية بمعنى المتصرّف المدبّر، أو من بيده أزمّة الأُمور أو ما يقرب من هذين، ولو جعلنا الإله بمعنى المعبود لانتقض البرهان، لبداهة تعدد المعبودين في هذا العالم، مع عدم الفساد في النظام الكوني، وقد كانت الحجاز يوم نزول هذه الآية مزدحم الآلهة، ومركزها مع كون العالم منتظماً، غير فاسد.

وعندئذ يجب على من يجعل «الإله» بمعنى المعبود أن يقيده بلفظ «بالحق» أي لو كان فيهما معبودات ـ بالحق ـ لفسدتا، ولمّا كان المعبود بالحق مدبّراً ومتصرفاً لزم من تعدده فساد النظام وهذا كله تكلّف لا مبرر له.

٢. ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بعْضٍ﴾.[٢]

ويتم هذا البرهان أيضاً لو فسرنا الإله بما ذكرنا من أنّه كلّي ما يطلق عليه لفظ الجلالة، وإن شئت قلت: إنّه كناية عن الخالق أو المدبّر المتصرّف أو من يقوم بأفعاله وشؤونه، والمناسب في هذا المقام هو الخالق، ويلزم من تعدده ما رتب عليه في الآية من ذهاب كلّ إله بما خلق واعتلاء بعضهم على بعض.

ولو جعلناه بمعنى المعبود لانتقض البرهان، ولا يلزم من تعدّده أيُّ اختلال

---

١. الأنبياء: ٢٢.

٢. المؤمنون: ٩١.

في الكون، وأدل دليل على ذلك هو المشاهـدة، فإنّ في العالم آلهة متعددة، وقد كان في أطراف الكعبة المشرفة ثلاثمائة وستون إلهاً ولم يقع أيُّ فساد واختلال في الكون.

فيلـزم على من يفسر «إلـه» بالمعبـود ارتكـاب التكلّف بما ذكـرناه في الآيـة المتقدمة.

٣. ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾[١]، فإنّ ابتغـاء السبيل إلى ذي العـرش من لـوازم تعدد الخالق أو المدبّـر المتصرف أو من بيـده أزمّـة أُمور الكـون أو غير ذلك ممـا يرسمـه في ذهننـا معنى الإلوهية، وأمّا تعدّد المعبود فلا يلازم ذلك إلاّ بالتكلّف الذي أشرنا إليه فيما سبق.

٤. ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ كانَ هَؤُلاَءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا﴾[٢]، والآية تستدل من ورود الأصنام والأوثان في النار على كونها غير آلهة، إذ لو كانت آلهة ما وردت النار .

والاستدلال إنّما يتم لو فسرنـا الآلهة بما أشرنا إليه فإنَّ خالق العـالم أو مدبّره والمتصرف فيه أو من فوّض إليه أفعال الله أجل من أن يحكم عليه بالنار وأن يكون حصب جهنم.

وهذا بخلاف ما إذا جعلناه بمعنى المعبود فلا يتم البرهان لأنّ المفروض أنّها كانت معبودات وقد جعلت حصب جهنـم، ولو أمعنت في الآيات التي ورد فيها لفظ الإله والآلهة لقدرت على استظهار ما اخترناه، وإليك مورداً منها:

﴿فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ .[٣]

---

١. الإسراء: ٤٣.

٢. الأنبياء: ٩٨ و ٩٩.

٣. الحج: ٣٤.

فلو فسر الإلـه في الآية بـالمعبود لزم الكـذب، إذ المفروض تعـدد المعبود في المجتمع البشري، ولأجل هذا ربما يقيد الإله هنا بلفظ «الحق» أي المعبود الحق إله واحد، ولـو فسرناه بـالمعنى البسيط الذي لـه آثار في الكون مـن التدبير والتصرف وإيصال النفع، ودفع الضرّ على نحو الاستقلال لصح حصر الإله ـ بهذا المعنى ـ في واحد بلا حاجة إلى تقدير كلمة بيانية محذوفة، إذ من المعلوم أنّه لا إله في الحياة البشرية والمجتمع البشري يتصف بهذه الصفات التي ذكرناها.

ولا نـريـد أن نقـول: إنّ لفظ الإلـه بمعنـى الخالق المدبّـر المحيـي المميت الشفيع الغافـر، إذ لا يتبادر من لفظ الإلـه إلاّ المعنى البسيط، بل هـذه الصفات عنـاوين تشير إلى المعنى الموضـوع له لفظ الإلـه، ومعلوم أنّ كـون هذه الصفـات عناوين مشيرة إلى ذلك المعنـى البسيط، غير كونها معنى موضوعـاً للفظ المذكور، كما أنّ كونه تعالى ذات سلطة على العالم كلّـه أو بعضه سلطة مستقلة غير معتمدة على غيره، وصف مشير إلى المعنى البسيط الذي نتلقاه من لفظ الإله، لا أنّه نفس معناه.

وبما أنّ بعض الكتاب المعـاصرين خلط بين السلطة الغيبيـة المستقلّة التي يمكن أن تقـع رمزاً لـلالوهيـة، والسلطـة المستندة إلى الله غير المستقلـة التي ربما توجد عنـد الأنبياء، والأولياء، وخيار الناس والصالحين من العبـاد، فلا بأس بأن نبحث في هذا الموضوع في البحث القادم.

٦

هل الاعتقاد بالسلطة الغيبية لغير الله موجب للشرك؟

لا شك في أنّ طلب الحاجة من أحد ـ بصورة جدية ـ إنّما يصح إذا اعتقد طالب الحاجة بأنّه قادر على انجاز حاجته، وهذه القدرة قد تكون قدرة ظاهرية ومادية، كأن نطلب من أحد أن يسقينا ماءً، ويجعله تحت تصرفنا، وقد تكون القدرة قدرة غيبية، خارجة عن نطاق المجاري الطبيعية والقوانين المادية، كأن يعتقد أحد بأنّ الإمام علياً عليه السلام قلع باب «خيبر» بالقدرة الغيبية، كما جاء في الحديث.

أو أنّ المسيح عليه السلام كان يقدر، بقدرة غيبية على منح الشفاء لمن استعصي علاجه، دون دواء، أو إجراء عملية جراحية.

والاعتقاد بمثل هذه القدرة الغيبية إن كان ينطوي على الاعتقاد بأنّها مستندة إلى الإذن الإلهي، وإلى القدرة المكتسبة منه سبحانه، فهي حينئذ لا تختلف عن القدرة المادية الظاهرية، بل هي كالقدرة المادية التي لا يستلزم الاعتقاد بها الشرك، لأنّ الله الذي أعطى القدرة المادية لذلك الفرد، هو الذي أعطى القدرة

الغيبية لآخر، دون أن يعد المخلوق خالقاً، وأن يتصور استغناء أحد عن الله.

فلو قام أحد بمعالجة المرضى عن طريق السلطة الغيبية، فقد قام بأمر الله وإذنه ومشيئته، ومثل ذلك لا يعد شركاً، وتمييز السلطة المستندة إلى الله عن السلطة المستقلة هو حجر الأساس لامتياز الشرك عن التوحيد، وبذلك يظهر خطأ كثير ممّن لم يفرقوا بين السلطة الغيبية المستندة، والسلطة الغيبية غير المستندة.

وقالوا: لو أنّ أحداً طلب من أحد الصالحين ـ حيّاً كان أم ميتاً ـ شفاء علّته أو رد ضالّته، أو أداء دينه، فهذا ملازم لاعتقاد السلطة الغيبية في حق ذلك الصالح وإنّ له سلطة على الأنظمة الطبيعية، الحاكمة على الكون بحيث يكون قادراً على خرقها وتجاوزها، والاعتقاد بمثل هذه السلطة لغير الله عين الاعتقاد بالوهية ذلك المسؤول، وطلب الحاجة في هذا الحال يكون شركاً.

فلو طلب إنسان ظامئ الماء من خادمه فقد اتبع الأنظمة الطبيعية لتحقّق مطلبه، أمّا إذا طلب الماء من إمام أو نبيٍّ موارى تحت التراب، أو عائش في مكان ناء، فإنّ مثل هذا الطلب ملازم للاعتقاد بسلطة غيبية لهذا النبي، أو الإمام على نحو ما يكون لله سبحانه ، ومثل هذا عين الاعتقاد بالوهية المسؤول !!

وممّن صرح بهذا الكلام الكاتب أبو الأعلى المودودي، إذ يقول:

صفوة القول إنّ التصور الذي لأجله يدعو الإنسان الإله، ويستغيثه، ويتضرّع إليه، هو ـ لا جرم ـ تصوّر كونه مالكاً للسلطة المهيمنة على قوانين الطبيعة وللقوى الخارجة عن دائرة نفوذ قوانين الطبيعة. [١]

---

١. المصطلحات الأربعة: ١٧.

وهـذا الكلام صريـح في أنّه جعـل الاعتقاد بهذه السلطـة المهيمنـة ملاكـاً للاعتقاد بالإلـوهية، وقد صرّح بذلك في موضع آخر من كتـابه حيث جعل ملاك الأمر في باب الإلوهية هو الاعتقـاد بأنّ الموجود المسؤول قادر على أن ينفع أو يضر بشكل خارج عن إطار القوانين والسنن الطبيعية المألوفة، إذ قال:

فالذي يتخـذ كائناً ما وليّاً لـه ونصيراً وكاشفاً عنه السوء، وقـاضياً لحاجته، ومستجيباً لـدعائه، وقـادراً على أن ينفعه، كـل ذلك بالمعـاني الخارجة عـن نطاق السنن الطبيعية، يكون السبب لاعتقاده ذلك ظنّه فيه أنّ له نوعاً من أنواع السلطة على نظام هـذا العالم، وكذلك من يخاف أحـداً ويتّقيه ويرى أنّ سخطـه يجر عليه الضرر، ومرضاته تجلب له المنفعة لا يكون مصدر اعتقاده ذلك وعمله إلاّ ما يكون في ذهنه من تصور أنّ له نوعاً من السلطـة على هذا الكون، ثم إنّ الذي يدعو غير الله ويفـزع إليه في حـاجتـه بعـد إيمانه بـالله العلي الأعلى فـلا يبعثـه على ذلك إلاّ اعتقاده فيه أنّه له شركاً في ناحية من نواحي السلطة الإلوهية .[1]

وصريح هـذا الكلام هـو التـلازم بين القدرة على النفع والضرر، والاعتقـاد بالسلطـة الإلوهيـة، وإنّ كل قـدرة على النفع والضرر من غير المجـاري الطبيعية ينطوي على الإلوهية، بالملازمة.

وهذا جد عجيب من المودودي .

إذا مضافاً إلى أنّ الاعتقاد بالإلوهيـة لا يستلزم الاعتقاد بالسلطة في الطرف الآخر، بل يكفي الاعتقـاد بكونه مالكاً للشفـاعة والمغفرة كما كان عليـه فريق من عـرب الجاهلية، إذ كـانوا يعتقـدون في شأن أصنـامهم بأنّها آلهتهـم، لأنّها مالكـة

---

١ . المصطلحات الأربعة: ٢٣، وفي مـوضع آخر صرح بهذا الاستلزام إذ قـال في ص ٣٠: «انّ كلاّ من السلطة والالوهية تستلزم الأخرى».

شفاعتهم ومغفرتهم، ومعلوم ـ جيداً ـ أنّ مالكية الشفاعة غير القول بوجود السلطة التي يراد منها: السلطة على عالم التكوين.

إنّ الاعتقاد بالسلطة الغيبية الخارجة عن إطار السنن الطبيعية لا يوجب الاعتقاد بالإلوهية.

إنّ السلطة على الكون بجميعه ـ فضلاً عن بعضه ـ إذا كانت بأقدار الله تعالى وبإذن منه ـ فهي بنفسها ـ لا تلازم الإلوهية، فكما أنّ الله أعطى لآحاد الناس قدرة محدودة في أُمورهم العادية، وفضل بعضهم على بعض في تلك القدرة، فكذلك لا مانع من أن يعطي لفرد أو أفراد من خيار عباده قدرة تامّة على جميع الكون، عادية أو غير عادية، وذلك بنفسه لا يستلزم الإلوهية، والذي يمكن أن يقع عليه الكلام هو البحث عن وجود تلك القدرة وانّه سبحانه هل أعطى ذلك أو لا؟ والقرآن يصرح بذلك في عدة موارد، منها ما ورد في شأن يوسف عليه السلام:

١٥. يوسف عليه السلام والسلطة الغيبية

أمر يوسف عليه السلام إخوته بأن يأخذوا قميصه إلى أبيه ويلقوه على بصره ليرتد بصيراً، كما يقول القرآن الكريم في هذا الشأن:

﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيراً﴾.[١]

﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيراً﴾.[٢]

إنّ ظاهر الآية يعطي أنّ رجوع البصر إلى يعقوب كان بإرادة يوسف، وأنّه لم يكن فعلاً مباشراً لله سبحانه، وإنّما فعل ما فعله يوسف بقدرة مكتسبة منه سبحانه.

---

١. يوسف: ٩٣.

٢. يوسف: ٩٦.

ولو كان إشفاء يعقوب مستنداً إلى الله سبحانـه مباشرة بلا دخالة يوسف لما أمر إخوته أن يلقوا قميصه على وجه أبيهم، بل يكفي هناك دعاؤه من مكان بعيد، وليس هذا إلاّ تصرّف لولي الله في الكون بإذنه سبحانه .

٢٥. موسى عليه السلام والسلطة على الكون

ونظير هذا نجده في أنبياء آخرين كموسى عليه السلام ، إذ قيل له: ﴿ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً﴾ [١] فلو لم يكن لضربه بالعصا عن إرادته، تأثير في تفجّر الماء من الصخر لما أمر به الله سبحانه .

وربما يتصور أنّ موسى يضرب بعصاه، ولكن الله هو الذي يفجّر الأنهار، فهذا لا يدل على سلطة غيبية لموسى، إذ غاية الأمر أنّ الله تعالى يفعل تفجير الأنهار عند ضربه، لكنه ضعيف يرجع إلى لغوية الأمر بالضرب بالعصا، فإنّ الضرب بالعصا ليس من قبيل الدعاء، حتى يقال إنّه سبحانه يجيب دعوته عند دعائه.

وعلى الجملة لا يمكن أن تنكر مشاركة ضربه بالعصا وإرادته ذاك العمل في تفجر العيون، وإن كان اذنه سبحانه ومشيئته فوقه، ولا تدل الآية على أزيد من هذا.

ومثله قوله سبحانه :

﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ﴾. [٢]

ودلالة هذه الآية على ما نرتئيه لا تقصر عن دلالة الآية السابقة.

---

١. البقرة: ٦٠.
٢. الشعراء: ٦٣.

٣٥. أصحاب سليمان عليه السلام والسلطة الغيبية

كما أنّ مثل هـذه السلطة الغيبية لم تقتصر على من ذكـرنا، بل يثبتهـا القرآن الكريم لأصحاب سليمان وحاشيته، فها هو أحد حاشيته يضمن له عليه السلام احضار عرش ملكة سبأ قبل أن يقوم من مقامه، وقبل أن ينفض مجلسه، إذ قال سبحانه :

﴿قَالَ يَـا أَيُّهَا ٱلْمَلأُ أَيُّكُـمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَـا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِيـنَ * قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ ٱلْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ [١].

بل ويضمن له آخر من حواشيـه أن يحضر العرش المذكور في أقلّ من طرفة عين، إذ قال:

﴿قَالَ ٱلَّذِي عِنْـدَهُ عِلْمٌ مِنَ ٱلْكِتَابِ أَنَا آتِيـكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْـكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ [٢].

ولم يتبيَّن ـ إلى الآن ـ ما المراد مـن هذا العلم الـذي كان يحمله قائل هـذا القول به: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [٣].

وسـواء أكان المراد مـن ذلك هـو العلم بخواص الأشيـاء الغـريبة وكيفيـة معالجتها واحضارها من مكان بعيد في أقل من طرفة عين، أم كان المراد منه غيره.

وعلى أيٍّ تقـدير فليـس هذا العلـم من سنخ العلـوم الفكـرية التـي تقبل الاكتساب وتنـال بالتعلّـم، وهذا يكفي في عـد عمله خـارقاً للنـواميس العـادية والسنن الطبيعية المكشوفة الرائجة.

---

١. النمل: ٣٨ـ٣٩.

٢. النمل: ٤٠.

٣. ذكر المفسرون هناك أقوالاً واحتمالات فراجع الميزان: ١٥/ ٣٦٣.

وربما يحتمل أنّـه إذا كان عمله مستنـداً إلى علمه بغرائب خـواص الأشياء المستورة على النـاس لا يخرج عن كونه عملاً طبيعيـاً، وإن كان يعد غريبـاً، ولعله كان له علم بغـرائب الخواص، وفيه ـ مع أنّه احتمال غير مدعـم بدليل ـ لا يخرج عمل العامل عن كونه قرين المعجـزات وعديل الكرامات التي لا يقدر عليها إلاّ أولياء الله سبحانه .

وقد احتمل بعـض في باب المعجزات أن يكـون عمل الآتي بها، مستنداً إلى علمه بـالسنن الطبيعية التي لم يقف عليهـا أحد من النـاس، فيتصرف في الطبيعة لإحاطتـه بتلك القوانين غير المعـروفة، وليس هذا مـن العلوم الفكريـة التي تقبل الاكتساب والتعلّم، وهذا يكفي في عدّه معجزة أو كرامة.

○ ٤. سليمان والسلطة الكونية

ويصرح القرآن كذلك بسلطة خارقة لسليمان عليه السلام في سور مختلفة:

١. انّه كان لسليمان سلطة على الجن والطير حتى أصبحت من جنوده:

﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلإِنسِ وَٱلطَّيْرِ ...﴾ (١).

٢. انّه وهب السلطة على عالم الحيوانات حتى أنّه كان يخاطبهم ويتهددهم ويطلب منهم تنفيذ أوامره:

﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَـالَ مَا لِيَ لا أَرَىٰ ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَـائِبِينَ * لأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ (٢).

٣. وانّه سُلِّط على الجن فكانوا يعملون بأمره و إرادته:

---

١. النمل: ١٧.

٢. النمل: ٢٠ ـ ٢١.

﴿وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ ... يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ﴾.[١]

٤. وانّه سُلِّط على الريح أيما تسليط:

﴿وَلِسُلَيْمَانَ ٱلرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾.[٢]

وعلى أي تقدير فأية سلطة أعظم وأوضح من هذه السلطة على عالم التكوين التي كانت لسليمان، والجدير بالذكر أنّ بعض الآيات صرحت بأنّ كل هذه الأُمور غير العادية كانت تتحقّق له بأمره.

○ ٥. المسيح عليه السلام والسلطة الغيبية

ومثله ما صدر عن عيسى المسيح عليه السلام من تصرّف يكشف عن وجود سلطة خارقة للعادة، إذ كان يخلق من الطين كهيئة الطير، وينفخ فيه فيكون طيراً يتحرك ويطير، أو يعالج ما استعصي من الأمراض والعلل دونما آلة أو دواء، كما يحدّثنا القرآن الكريم، حيث يقول:

﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْئَةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ ٱللهِ وَأُبْرِئُ ٱلأَكْمَهَ وَٱلأَبْرَصَ وَأُحْيِي ٱلْمَوْتَى بِإِذْنِ ٱللهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.[٣]

والجدير بالذكر أنّ الله يصرح في آية أُخرى بأنّ هذه التصرفات كانت نتيجة فعل عيسى نفسه، الكاشف عن سلطته نفسه (وإن كانت مستندة إلى الله مآلاً)، إذ يقول تعالى:

---

١. سبأ: ١٢.

٢. الأنبياء: ٨١.

٣. آل عمران: ٤٩.

﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾.[١]

ولما كان صدور هذه الآيات منه مستنداً إلى الله تعالى من غير أن يستقل عيسى بشيء منها كرر جملة «بإذن الله» في كل مورد، لكيلا يضل فيه الناس فيعتقدوا بالوهيته، لصدور تلك الآيات منه، ولأجل ذلك قيّد المسيح كلَّ آية يخبر بها عن نفسه كالخلق وإحياء الموتى بـ ﴿إذن الله﴾ ثم ختم الكلام في آية أُخرى بقوله:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾.[٢]

وظاهر قوله: ﴿إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ﴾ صدور هذه الآيات منه في الخارج، ولم يكن الهدف منه مجرّد الاحتجاج والتحدّي، ولو كان المراد ذلك لكان حق الكلام تقييده بقوله: إن سألتم أو أردتم.

على أنّ ما يحكيه الله سبحانه عنه ويخاطبه به يوم القيامة، يدل على وقوع هذه الآيات أتم دلالة، حيث قال:

﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ ...﴾.

وها هنا يبرز سؤال، وهو: إذا كان الإخبار عن الغيب آية من آياته المعجزة، فلماذا لم يقيّده بـ «إذن الله» كما قيد الآيات الأُخر بهذا القيد، مع أنّ الإتيان بكلِّ آية من آيات الرسل مقيّد بإذن الله سبحانه حيث يقول:

---

١. المائدة: ١١٠.

٢. آل عمران: ٥١.

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ ٱللهِ﴾؟ (١)

والإجابة عن هذا السؤال واضحة: فإنّ الإخبار عن ما يأكله الناس ويدّخرونه في بيوتهم ليس كالخلق والإحياء وإبراء الأكمه والأبرص، فإنّ القلوب الساذجة تقبل وتتوهم الوهية خالق الطير ومحيي الموتى ومبرئ الأكمه والأبرص بأدنى وسوسة ومغالطة، بخلاف الوهية من يخبر عن المغيّبات فإنّها لا تذعن لاختصاص الغيب بالله سبحانه، بل تعتقده أمراً يناله كلّ مرتاض أو كاهن، ولأجل ذلك لم ير حاجة إلى تقييده بـ «إذن الله». (٢)

سؤال آخر هو: انّ قوله سبحانه: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْئَةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ ٱللهِ﴾ مشتمل على أُمور:

١. خلق هيئة الطير من الطين.

٢. النفخ في تلك الهيئة.

٣. صيرورتها طيراً بإذن الله.

وما هو فعل عيسى عليه السلام إنّما هو الأوّلان، والثالث خارج عن فعله، بل هو فعل الله بقرينة تقييد الثالث بإذن الله دون الأوّل والثاني، وعلى الجملة: للخلق معنيان:

أ. الإيجاد من العدم.

ب. التقدير.

والمتعيّن في المقام هو المعنى الثاني، والإيجاد من العدم إنّما يتصوّر فيما لم تكن

١. غافر: ٧٨.

٢. الميزان: ٣/ ٢١٨.

هنا مـادة متحولة، والمفروض وجـود «الطين» في المقام، وما صدر عـن عيسى هو «التقـدير»، أعني: تقـدير الطين كهيئـة الطير، وبقي الثـالث وهو صيرورتـه طيراً حقيقياً، فهو فعل الله يتحقـق بإذنه سبحانه ، فلم يبق هنـا فعل غير عادي يصح استناده إلى المسيح عليه السلام.

أمّا الجواب، فنقول:

أوّلاً: أنّا لا نسلم بأنّ قوله تعالى: ﴿بإذن الله﴾ راجع إلى الأمر الثالث، بل من المحتمل جداً رجوعه إلى الأُمور الثلاثة، والشاهد عليه أنّه قيّد الأمر الأوّل من سورة المائدة بهذا القيد حيث قال سبحانه :

﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي﴾ .[1]

وعلى ذلك فلا يدل تقييد الأمر الثالث بإذن الله على أنّ الأمرين الأوّلين فعل عيسى عليه السلام والأمر الثالث فعل الله سبحـانه ، بل الكلّ فعله عليه السلام من جهة، وفعل الله من جهة أُخرى.

وثانياً: لو سلمنا بذلك التكلّف في خلق الطير، فماذا يمكن أن يقال في إبراء الأكمه والأبـرص وإحياء الموتى، التي هي مـن أفعال الله، كصيرورة الطين طيراً، فقـد نسبـه الله إلى نفسـه، وقـال: ﴿وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ﴾[2] حتى أنّ الله سبحانـه نسبها إلى المسيح وخاطبـه بها وقال: ﴿وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾ .[3]

---

١. المائدة: ١١٠.

٢. آل عمران: ٤٩.

٣. المائدة: ١١٠.

على أنّ الله يصف طائفة من ملائكته أيضاً بهذه السلطة فيقول عن جبرئيل بأنّه: ﴿شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ . [١]

أي قواه العلمية كلّها شديدة فيعلم ويعمل [٢] وكيف لا يكون ذا قوة وقد اقتلع قرى قوم لوط فرفعها إلى السماء ثم قلبها، ومن شدة قوته صيحته على قوم ثمود حتى هلكوا [٣] ولو كان المراد من شديد القوى هو جبرئيل، فقد وصفه الله في موضع آخر بقوله: ﴿ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [٤]، ومن هذا هو شأنه فله السلطة الغيبية بإذنه سبحانه على الكون.

وهل هناك سلطة غيبية أظهر من هذه التي يثبتها القرآن الكريم لفريق من عباد الله وأوليائه، فإذا كان الاعتقاد بالسلطة الغيبية لأحد ملازماً للاعتقاد بالوهيته لزم أن يكون جميع هؤلاء: آلهة من وجهة نظر القرآن ، بل لا بد من القول بأنّ تحصيل مثل هذه السلسلة الغيبية أمر ممكن لأشخاص آخرين ـ حتى غير الأنبياء ـ عن طريق العبادة.

فالعبادة التي يتصور أغلبية الناس أنّ آثارها تنحصر في جلب رضاء الله، ودفع غضبه فقط، تمنح الروح قدرة عظيمة، وبعداً أعمق من ذلك.

فالعبادة ذات تأثير جد عظيم في الباطن، والروح.

إذ الانتهاء عن المحرمات، والمكروهات، والتزام الواجبات والمستحبات، والإخلاص فيها ذات أثر عظيم، وعميق، في تقوية الروح، وتجهيزها بقدرة خاصة

---

١. النجم: ٥.
٢. مجمع البيان: ٥/ ١٧٣.
٣. مفاتيح الغيب للرازي: ٧/ ٧٠٢.
٤. التكوير: ٢٠.

خارقة للقوانين والسنن بحيث تكون الروح منشأ لآثار خارقة للعادة.

وهـذا هو مـا أشـارت إليه أحـاديـث صحاح منهـا : مـا روي في الحديث القدسي عن قوله تعالى:

«مـا تقـرّب إليّ عبـد بشيء أحب إليّ ممـا افترضت عليـه، وانّـه ليتقـرّب إليّ بالنافلـة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الـذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها» .(١)

فالحق: أنّ السلطـة الغيبية التي أعطاهـا سبحانه لخيار عبـاده ليتصرفوا في الكون بإذنه ومشيئته، ويخرقوا قوانين الطبيعة في مجالات خاصّة لا تستلزم الاعتقاد بالإلوهية، ولا يكون صاحبها نداً وشريكاً لله تعالى.

نعم، الاعتقاد بـالسلطة الغيبية «المستقلّـة» من دون أن تكون مستنـدة إليه سبحانه هو الموجب للاعتقاد بالإلوهية، وقد قال سبحانه في هذا الصدد:

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾ .(٢)

---

١. أُصول الكـافي: ١/ ٣٥٢. روى هذا الحديث بـإسناد صحيح، وظهـور الرواية في أنّ العبـادة تخلق للنفس قـدرة خارقة ممـا لا ينكر واحتمال أنّ المقصـود منها أنّ فعل العبـد يكون محفـوفاً بـرضا الله سبحانه ، وانّه لا يفعل ولا يترك إلاّ ما فيه رضـاه، احتمال مرجوح جداً، فإنّ الحركة على طبق رضاه طيلة الحيـاة، ليست أثر خصـوص فعل الصلوات فـرائضها ونوافلهـا، بل هي قبل كـل شيء إثر الإيمان بالله وثوابه وعقـابه، لا الإقبال على الفرائض والنوافل، ولـو كان لهذه الأفعال تأثير في تلك الحركة فليكن للصوم والحج والجهاد، تأثير أيضاً فلماذا لم يذكرها.

فعلم أنّ للصلاة فـريضتها ونافلتها، تأثيراً في تقـوية النفس والروح ورفعها إلى حـد يقدر معه الإنسـان ، على أن يكـون مظهـراً لله سبحانـه في بصره وسمعـه، وبطشـه وتكلمـه، فيبصر ببصره، ويسمع بسمعه، ما لا يبصر ولا يسمع بغيره.

٢. الرعد: ٣٨.

○ كلام آخر للمودودي

يصف المودودي عقائد الجاهليين، ويقول:

كانت عقيدتهم الحقيقية في شأن سائر الآلهة أنّ لهم شيئاً من التدخل والنفوذ في إلوهية ذلك الإله الأعلى، وانّ كلمتهم تتلقّى بالقبول، وإنّه يمكن أن تتحقق أمانينا بواسطتهم، ونستدر النفع، ونتجنب المضار باستشفاعهم.[١]

ويرد عليه أنّ ما صور به عقيدة الجاهلية في شأن سائر الآلهة «بأنّ لهم شيئاً من التدخل والنفوذ في إلوهية الإله الأعلى» يحتاج إلى التوضيح، فإنّ تدخل الغير في شؤونه سبحانه على قسمين:

الأوّل: بصورة كونهم مستقلين في أفعالهم وأعمالهم، وهذا يوجب الشرك، وكون المتدخل إلهاً، والتوجّه إليه عبادة.

الثاني: التدخل والنفوذ بإذنه سبحانه ، وأمره، فلا نسلم بطلانه، وليس الاعتقاد به شركاً، والطلب عبادة، كيف و القرآن يصرّح بأنّ الملائكة تدبّر الأُمور الكونية، إذ يقول: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ .[٢]

وانّهم هم الذين يقبضون الأرواح ويهلكون الأُمم العاصية، إذ يقول عن لسان الملائكة:

﴿إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ * ... فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا﴾ .[٣]

---

١. المصطلحات الأربعة: ١٩.

٢. النازعات: ٦.

٣. هود: ٧٠ و ٨٢.

فإنّنا نلاحظ ـ بجلاء ـ أنّ الله هو الجاعل، ولكن المباشر للإهلاك هم: الملائكة، إذن فلا مناص من تبديل كلمة التدخل والنفوذ في كلامه بكلمة «التفويض» وغيرها ممّا ينطوي على التصرّف في معزل عن أمر الله وإذنه وإرادته.

وأمّا ما نقل عنهم من أنّهم كانوا يعتقدون في حق آلهتهم «بأنّه يمكن أن تتحقق أمانيهم بواسطتها، ويستدر النفع، ويتجنب المضار باستشفاعهم» لا يخلو من قصور. [١]

فإن أراد أنّ النفع الأُخروي والتجنب عن الضرر الأُخروي لا يجوز سؤاله من غير الله سبحانه، ويكون عند ذاك مثل الوثنيين الجاهليين فقد صرح القرآن بخلافه، إذ لا شك أنّ دعاء الرسول لمؤدّي الزكاة موجب للسكن لهم، ورافع للاضطراب عنهم، إذ قال سبحانه :

﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ . [٢]

كما أنّ استغفار الرسول موجب لغفران الذنوب، لقوله سبحانه :

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ . [٣]

---

١. أضف إلى ذلك: أنّ العربي الجاهلي وإن كان يتجنب المضار باستشفاعهم، إلاّ أنّ عملهم هذا كان مبنياً على القول بالوهيتهم، ولأجل ذلك عد عملهم شركاً، وكم فرق بين طلب دفع المضار بالاستشفاع بها أنّ الشفيع عبد مكرم يشفع بإذنه سبحانه ، أو أنّه إله يعبد ويستقل في فعله وعلى ذلك لا فرق بين الضرر الدنيوي والأُخروي، في جوازه على الأوّل، وعدمه على الثاني مطلقاً وكان على الأُستاذ تركيز البحث على اعتقاد السائل في حق من يطلب منه جلب النفع ودفع الضرر في أنّه هل يعتقد بالوهية المسؤول واستقلاله في الجلب والدفع أو يعتقد بعبوديته وانّه لا يجلب ولا يدفع إلاّ بإذنه؟ يجب أن يركز على هذا لا على الفرق بين الضرر الدنيوي والأُخروي.

٢. التوبة: ١٠٣.   ٣. النساء: ٦٤.

كما كان دعاء يعقوب موجباً لغفران ذنوب أبنائه لقولهم: ﴿يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [١]، فأجابهم يعقوب عليه السلام إذ قال: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾. [٢]

وهو كاشف عن جدوى استغفاره، إذ لولا ذلك لما وعدهم به، وعندئذ يجوز أن يطلب من الرسول الدعاء والاستغفار وهو طلب النفع الأُخروي.

وأي نفع ـ ترى ـ أولى من النفع الأُخروي، وأي دفع ضرر أهم من دفع عذاب الله بدعاء النبي ؟ ولو طلب أحد من الرسول دعاءه واستغفاره لجلب هذا النفع لا يكون مشركاً ولا عابداً للنبي.

فهل ـ بعد هذه النماذج الواضحة ـ يتصور أن يكون الاعتقاد بتأثير النبي والولي في دفع الضرر وجلب النفع الأُخرويين وطلبهما منه موجباً للشرك، والقرآن يصرح به بأعلى صوته وعلى رؤوس الأشهاد.

وإن أراد من النفع والضرر ـ في كلامه ـ النفع والضرر الدنيويين وإنّ طلبهما موجب للشرك، فقد اعترف القرآن بوقوعه فضلاً عن إمكانه أيضاً.

فقوم موسى عليه السلام استسقوه وهم في التيه فطلبوا منه النفع الدنيوي، فلم يردعهم موسى عليه السلام، بل استسقى لهم من الله وسقاهم في المآل.

ويشير القرآن الكريم إلى هذا إذ يقول:

﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ﴾. [٣]

كما أنّهم طلبوا منه إنزال النعم السماوية، فلم يزجرهم عن هذا الطلب، بل

---

١. يوسف: ٩٧.

٢. يوسف: ٩٨.

٣. البقرة: ٦٠.

دعا لهم.

وقد طلب آل فرعون منه أن يرفع عنهم الرجز (أي العذاب الدنيوي المذكور قبل الآية) وقالوا:

﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَىٰ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ .[١]

فكل ذلك يدل على أنّ استدرار النفع وطلب دفع الضرر الدنيوي من الغير بإذن الله جائز هو أيضاً، إذ لولا ذلك لكان على النبي أن يردعهم ويزجرهم في كل هذه الموارد، وللزم أن يلفت نظرهم إلى الله، ليسألوه تعالى هو مباشرة لا أن يسألوه ويطلبوا منه ذلك، وهو خلق من خلق الله، وعبد من عبيده.

ولا شك أنّ لموسى مشاركة في جلب النفع الدنيوي وكذا في دفع الضرر أيضاً.

فيجب على الأُستاذ أن يقيد كلامه في منع استدرار النفع ودفع الضرر بقولنا: بالاستقلال ونحوه، بحيث يكون المسؤول مستقلاً في ذلك.

وصفوة القول هي أنّ الحل في هذه المسألة هو أن نفرّق بين السلطة المستندة إلى إرادة الله وإذنه ومشيئته، والسلطة المستقلة ولا نخلط بينهما.

○ تكملة

إنّ النظريات في صدور المعجزات عن عباد الله الصالحين لا تخرج عن أربع نظريات:

---

١. الأعراف: ١٣٤.

الأُولى: مـا عليه الغـلاة والمفـوّضـة من كـونهم مستقلين في الخلق والإيجاد والإحياء والإماتة.

الثانية: انّ الله يوجد تلك الأُمور مقارناً لإرادتهم، وقد مرت النظريتان عند البحث عن التفويض فراجع ص ٤٧٧.

الثالثة: مـا استظهرنا من الآيات مـن أنّ الفعل مستند إليهم عليهم السلام بإذن الله سبحانه و إقداره.

الرابعة: النظرية التسخيرية التي وردت فيها روايات غير ما أشرنا إليه، ولا تعارض بين الثلاث الأخيرة، فهي غير مانعة الجمع كما لا يخفى.

والنظريـة الأخيرة مبنية على سريـان الشعور والإدراك في جميـع الموجودات، وقد أوضحنا برهانه في الفصل الثالث.

وعليه فما في الكون يأتمر بأمر النبي إذا أمر بشيء، وينقاد لطلبه ويؤيده قوله سبحانه: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ﴾ [1].

---

١. ص: ٣٦.

٧

هل التوسل بالأسباب شرك؟

ذهب المتصوّفة والدراويش في وصف أقطابهم وشيوخ طرقهم إلى حد الشرك، كما هو ظاهر، وبذلك هدموا حدود التوحيد والشرك وتجاوزوا معاييرهما، ويبدو هذا الأمر ــ بجلاء ـ من الأبيات التي مجّد بها القوم مشايخهم حيث تفوح من أكثرها رائحة الشرك الجلي فضلاً عن الخفي، تلك الأبيات التي لا تنسجم مع أُسس التوحيد القرآني بحال، وإن كان بعضهم يحاول أن يجد لتلك الأبيات والكلمات محامل بمنأى عن الشرك، ولكن الحق هو أنّ الموحد لا ينبغي له، بل ولا يجوز ، أن يجري على لسانه كلاماً غير منسجم مع التوحيد الإسلامي القرآني الجلي الملامح، الواضح الطريق.

ولقد كانت نظرة هذه الفرقة إلى مفهوم الشرك نظرة خاصة وشاذة جداً بحيث راحت تعد الكثير من أنواع الشرك القطعي بأنّه عين التوحيد!! وبذلك ضيقوا دائرة الشرك أيّما تضييق!!

في مقابل هذه الفرقة ـ تماماً ـ وقف الوهابيون، فهم توسّعوا في فهم حقيقة الشرك وإطلاقه، توسّعاً يكاد يشمل كل حركة وسكون وكل تصرف يصدر من أهل التوحيد تجاه أولياء الله بهدف الاحترام والتكريم حيث اعتبره الوهابيون عين

الشرك، والحيدة عن جـادة التوحيد !! وسمّـوا فاعله مشركاً، حتـى أنّه اتفق لي أن التقيت ذات يوم بـواحد من «هيئة الأمـر بالمعروف» في المسجـد الحرام، فاتفق أن صدر مني تكريم بانحناء رأسي ـ أثناء ذلك اللقاء ـ وإذا بذلك الشخص يقول ـ في جدية وانزعاج ـ :

لا تفعل هذا ... انّه شرك محرّم ... لا تحني رأسك أنّه شرك !!

والحق أنّه لو كان معنى الشرك والتوحيد هو كما يراه الوهابيون ويقولون به، إذن لما أمكن أن نمنح لأي أحد تحت هذه السماء وفوق هـذه الأرض هوية الموحّد ولما استحق أحد أن تطلق عليه تلك الصفة أبداً.

لقد نقل لي صديق ثقة أنّ إمام المسجد النبوي وخطيبه: الشيخ عبد العزيز كان يقول في تحديد الشرك:

«إنّ كل تعلّق بغير الله شرك»!

أقول: لو كان معنى الشرك هو هذا الذي يقوله إذن لابد أن نعتبر كل البشر على هذه الأرض مشركين، بلا استثنـاء، حتى الوهابيين أنفسهم، لأنّهم يتـوصلون إلى تحقيق مآربهم وتنفيذ حاجاتهم عن طريق التعلّق والتوسل بالأسباب مع أنّه لا يمكن أن يقـال أنّ الأسباب والعلل هـي الله، بل هي غير الله، فينتج عـن هذا أن يكون تعلّقهم بالأسباب وتوسّلهم بالعلل توسّلاً بغير الله، وتعلّقاً بسواه.

في حين أنّ هذا النـوع من التعلّقات والتشبثات ليست فقط لا تعـد شركاً، بل هـي عين التوحيـد وصميمه، لأنّ حيـاة الإنسـان في هذه الـدنيا مشـدودة إلى الأسباب والعلل.

غاية الأمر أنّ عليه أن لا يعتقد لهذه الأسباب والعلل أي استقلال وانقطاع

عن الإرادة الإلهية العليا، بـل لابد أن يعتقد بتأثيرها تبعاً لمشيئتـه سبحانه ، نعم انّ التعلّق بالأسباب والعلل الظاهرية الماديـة قد يكون عين التوحيد من جهة، وعين الشرك من جهة أُخرى، فعندما لا نعتقد بأي استقلال لهذه الأسباب ـ عند تشبثنا بها ـ ولا نعتبر تأثيرها في مصاف الإرادة الإلهية وفي عـرضها، بل نعتقد بأنّها تقع في ضمن السلسلة التي تنتهي ـ بالمآل ـ إلى الله، فلا نخرج عن إطار التوحيد.

وليس في الفكر التوحيدي من مناص إلاّ الاعتقاد بمثل هذا الأمر وعلى هذا النمط.

أمّـا عندمـا نرى لهذه الأسبـاب والعلل استقـلالاً، ونعتقد بـإمكان تأثيرهـا بمعـزل عن الإرادة الإلهية، لا بنحـو التبعية ففـي هذه الصـورة سنكون معتقـدين بخالقين، ومؤثرين!!

إنّ على الموحّـد أن يحافظ على الاعتقـاد بوجـود قـانـون (العلية والسببيـة) الحاكم في الظـواهـر الطبيعية، وإنّ هـذه الأسبـاب والعلل لا تملك استقـلالاً في تأثيرها مطلقاً بل هي مفتقرة إلى الله في تأثيرها كما في وجودها وبقائها.

إنّ الموحّد رغم أنّه يعرف هذه الحياة ويتعامل معها على أساس أنّها خاضعة لنظام العلية، إلاّ أنّه ينظر إلى هذه العلل على أساس أنّ وجودها وبقاءها وتأثيرها من الله.

فالسبـب الأوّل هو الله سبحـانه ، وأمّا الأسبـاب الأُخرى فهـي مخلوقـة له خاضعة لإرادته واقعة في طول مشيئته لا في عرضها.

إنّ الفارق الأساسي بين الموحّد والمادي يكمن في هذا الأمر.

فالثاني يعتقد بـ «أصالة العلل المادية واستقلالها في التأثير» في حين يسندها

الموحد إلى الله خالق كل شيء، مع أنّه يعترف بقانون العلية الحاكم في هذا الكون.

○ شهادة القرآن الكريم

إنّ قضية استقلال وعدم استقلال العلل الطبيعية المادية هو الفاصل بين التوحيد والشرك، وبه يعرف الموحّد عن المشرك ـ بوضوح ـ وإلى هذه الحقيقة أشار القرآن الكريم في آيات عديدة، فهناك فريق من الناس عندما يواجهون المشاكل المستعصية وتنسد في وجوههم جميع الأبواب والسبل ويقابلون المهالك وجهاً لوجه، يتوجهون إلى الله ويلوذون به ولا يرون سواه ملجأً ومخلصاً فإذا ما نجوا عادوا إلى شركهم مرة أُخرى، وهذه حالة فريق من الناس، وإلى هذه الحالة تشير طائفة من آيات القرآن، وها نحن نذكر فيما يلي بعضها على أنّ المهم لنا هو أن نعرف ما هو المقصود بالشرك المذكور في هذه الآيات؟

وإليك فيما يلي نص الآيات:

﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ .[1]

﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي ٱلْفُلْكِ دَعَوُا ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ .[2]

﴿قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ .[3]

---

١. الروم: ٣٣.

٢. العنكبوت: ٦٥.

٣. الأنعام: ٦٤.

﴿ثُمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ . [١]

هذه بعض الآيات في هذا المجال، والواجب هو الإمعان في عبارة «إذا هم يشركون».

إنّ المقصود من الشرك ـ في هذه الآيات ـ ليس فقط أنّ هؤلاء إذا وصلوا إلى البر أو نجوا عكفوا على عبادة الأوثان، بـل المراد ما هو أوسع من ذلك، فإنّهم إذا نجوا عادوا إلى نسيان الحالة السابقـة، والتجأوا إلى الأسباب المادية متصوّرين أنّها أسباب مستقلة تمدّهم في إدامة الحياة من دون استمـداد من الله سبحانه وناظرين إليها بعين العلل المستقلـة غير المعتمدة على الله، ولا شك أنّ النظـر إلى الأسباب العـادية من نـافذة الاستقـلال هـو أيضاً شرك يجب الاجتنـاب عنه، وهي نقطـة الافتراق بين المدرسية الإلهيـة والمدرسة المادية، ولـو طالعت هذه الآيـات المتعلّقة بالشرك والتـوحيد بـروح علمية، لـوجدت كيف أنّ القـرآن الكريـم يصر على أنّه ليست في عـالم الوجـود قدرة في مصـاف القـدرة الإلهية، ولا إرادة في عـرض تلك الإرادة.

ويرشـدك إلى هذا أنّ القرآن يعتقـد بأنّه سبحانـه هو الهادي في ظلمات البر والبحر، وهو مرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته ومنزل الغيث، ويقول:

﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ تَعَالَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ . [٢]

مع أنّ البشر كان ولا يزال يستفيد من الأسباب والوسائل الطبيعية كالنجوم والبـوصلات ويهتـدي بها وبغيرهـا من الأدوات التكنـولـوجيـة في أسفاره البريـة

---

١. النحل: ٥٤.

٢. النمل: ٦٣.

والبحرية، وليس هذا إلّا لأجل أنّ سببية الأسباب بتسبيب من الله سبحانه .

كما أنّ الرياح والأمطار في هذه الطبيعة ينشآن نتيجة سلسلة طويلة من تفاعل العلل الطبيعية التي تتسبب في وجود ظاهرة الرياح، أو الأمطار، ولكن القرآن مع ذلك يقول:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَاحَ بُشْرَىٰ بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ﴾. [١]

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ مِنۢ بَعْدِ مَا قَنَطُوا۟ وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُۥ﴾. [٢]

وليس ذلك إلّا لأنّ الله وراء تلك الأسباب، وهي تفعل بأمره واقداره.

وبكلام آخر أنّ هذه العلل والأسباب حيث إنّها غير مستقلة، لا في وجودها ولا في تأثيرها، بل هي مخلوقة بأسرها وبتمام وجودها، وتأثيرها لله، لذا يصرح القرآن الكريم بأنّه سبحانه الهادي في ظلمات البر والبحر و مرسل الرياح ومنزل الغيث من بعد ما قنطوا.

وهذه الحقيقة ـ بعينها ـ مبينة بوضوح تام في آيات سورة الواقعة.

إنّ هذا لا يعني أنّ القرآن الكريم يتنكر للعلل والأسباب الطبيعية، وينكر وجودها ومشاركتها، ويلغي دورها، بل حيث إنّ هذه العلل والأسباب لا تملك من لدن نفسها استقلالاً وتقوم بالله سبحانه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الإسمي بحيث لو قطعت عنها عنايته تعالى آناً ما، انهارت وتهافتت جملة واحدة، وانقلب عالم الوجود مع كل وضوحه إلى ظلام وعدم، لذلك تفنن في تفسير الظواهر الطبيعية تارة بنسبتها إلى الله سبحانه وأُخرى إلى سائر العلل وثالثة إليهما معاً، قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [٣]. [٤]

---

١. الأعراف: ٥٧.
٢. الشورى: ٢٨.
٣. الأنفال: ١٧.
٤. ولقد بحثنا حول تلك الآيات في صفحة ٤٠٥.

○ التوسل بالأسباب غير الطبيعية

إلى هنا تبيَّن أنّ النظـرة إلى الأسباب الطبيعية بلحاظ أنّها علـل غير مستقلة عين التوحيـد، وبلحاظ استقـلالها في التأثير عين الشرك، وأمّـا غير الطبيعية مـن العلل فحكمها حكم الطبيعية حيث إنّ التوسل على النحو الأوّل عين التوحيد، وعلى النحو الثاني عين الشرك حرفاً بحرف، غير أنّ الـوهابيين جعلوا التوسل بغير الطبيعية من العلل توسّلاً ممزوجاً بالشرك ويقول المودودي في ذلك:

«فالمرء إذا كان أصابه العطش ـ مثلاً ـ فدعا خادمه وأمره بإحضار الماء لا يطلق عليه حكـم «الدعاء» ولا أنّ الرجل اتخذ الخادم إلهاً، وذلك إنّ كـل ما فعله الرجل جار على قانون العلل والأسباب، ولكن إذا استغاث بولي في هذا الحال فلا شك انّه دعاه لتفريج الكربة و اتَّخذه إلهاً.

فكـأنّي به يـراه سميعـاً بصيراً، ويـزعم أنّ لـه نـوعـاً من السلطـة على عـالم الأسباب ممّا يجعله قادراً على أن يقوم بإبلاغه الماء، أو شفائه من المرض.

وصفـوة القول: إنّ التصـوّر الذي لأجلـه يـدعو الإنسـان الإله ويستغيثـه ويتضرع إليه هو لا جـرم تصوّر كونه مـالكاً للسلطة المهيمنة على قـوانين الطبيعة وللقوى الخارجة عن دائرة نفوذ الطبيعة.

إنّ الحديث حول هذا المقام يقع في موردين:

الأوّل: إذا اعتقد إنسان بـأنّ للظاهرة المعينة سببين: طبيعيـاً، وغير طبيعي. فإذا يئس من الأوّل ولاذ بالثاني، فهل يعد فعله شركاً أو لا ؟

الثاني: إذا اعتقد بأنّ لشخص خاص سلطة غيبية على الكون بإذنه سبحانه، فهل يعد هذا الاعتقاد اعتقاداً بإلوهيته؟

وقد حققنا القول حول الأمر الثاني ونركّز البحث على الأمر الأوّل، فنقول:

إذا اعتقد إنسـان بأنّ لبرئه من المرض طريقين أحـدهما طبيعي والآخر غير طبيعي، وقد سلـك الطريق الأوّل ولم يصل إلى مقصـوده فعاد يتوسل إلى مطلـوبه بالتمسك بالسبب الثـاني كمسح المسيح يديه عليه، فهل يعـد اعتقاد هذا وطلبه منه شركاً وخروجاً عن جادة التوحيد أو لا ؟

وأنت إذا لاحظت الضوابط التي قد تعـرفت عليها في تمييز الشرك عن غيره لقدرت على الإجابة بأنّه لا ينافي التوحيـد ولا يضاده بل يلائمه كمال الملاءمة فإنّه يعتقد بـأنّ الله الذي منح الأثـر للأدوية الطبيعيـة أو جعل الشفاء في العسـل هو الذي منح المسيح قـدرة يمكنه أن يبرئ المرضى بإذنه سبحانـه ، ومعه كيف يعد اعتقاده هذا شركاً؟

وبكلام آخر: انّ الشرك عبارة عن الاعتقاد باستقلال شيء في التأثير بمعنى أن يكون أثره مستنـداً إليه لا إلى خالقه وبارئه والمفروض عـدمه، ومع ذلك كيف يكون شركاً، والتفريق بين التوسل بـالأسباب الطبيعية وغيرها بجعل الأوّل موافقاً للتوحيـد دون الثاني تفريـق بلا جهة، فإنّ نسبتهـا إلى الله سبحانه في كـون التأثير بإذنه سواسية.

نعم يمكن لأحـد أن يخطّئ القـائل في سببية شيء، ويقـول بأنّ الله لم يمنح للولي الخاص تلك القـدرة وانّه عاجـز عن الإبراء، ولكنه خـارج عن محط بحثنا، فإنّ البحث مركز على تمييز الشرك عن غيره لا على إثبـات قدرة لأحد أو نفيها عنه وأظـن أنّ القـائلين بكـون هـذا الاعتقـاد والطلب شركـاً لـو ركـزوا البحـث على تشخيص مـلاك الشرك عن غيره لسهل لهم تمييـز الحق عن غيره، إذ أي فـرق بين الاعتقاد بأنّ الله وهب الإشراق للشمس والإحراق للنار وجعل الشفاء في العسل،

وبين أنّه هو الذي أقدر وليه مثل المسيح وغيره على البرء، أو أنّه أعطى للأرواح المقدسة من أوليائه قدرة على التصرف في الكون وإغاثة الملهوف.

وقد ورد في القرآن الكريم نماذج من إعطاء آثار خاصة لعلل غير طبيعية تلقي الضوء على ما ذكرنا، فإليك بيانها:

١. انّ القرآن يصف عجل السامري بقوله: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ﴾.[١]

فبعد ما رجع موسى من الميقات ورأى الحال، سأل السامري عن كيفية عمله، وانّه كيف قدر على هذا العمل البديع؟ فأجاب:

﴿بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾.[٢]

فعلّل عمله هذا بأنّه أخذ قبضة من أثر الرسول فعالج بها مطلوبه فعاد العجل ذا خوار، وهذا يعطي أنّ التراب المأخوذ من أثر الرسول كان له أثر خاص وقد توسل به السامري.

٢. انّ القرآن يصف كيفية برء يعقوب مما أصاب عينيه، ويقول حاكياً عن يوسف أنّه قال:

﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيراً وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.[٣]

---

١. طه: ٨٨.

٢. طه: ٩٦.

٣. يوسف: ٩٣.

﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ ٱلْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَٱرْتَدَّ بَصِيراً قَالَ أَلَمْ أَقُل لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ ٱللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾.(١)

فإذا اعتقد الإنسان بأنّ الذي خلق في التراب المأخوذ من أثر الرسول المعين أثراً خاصاً بحيث إذا امتزج مع الحلي يجعلها ذات خوار، أو منح للقميص ذلك الأثر العجيب هو الذي أعطى لسائر العلل غير الطبيعية آثاراً خاصة يستفيد منها الإنسان في ظروف معينة، فهل يجوز لنا رمي المعتقد بهذا، بأنّه مشرك، وأي فرق بين ما أخذ السامري من أثر الرسول وقميص يوسف وسائر العلل مع أنّ الجميع علل غير مألوفة.

إنّ التوسل بالأرواح المقدسة والاستمداد بالنفوس الطاهرة الخالدة عند ربها نوع من التمسك بالأسباب في اعتقاد المتمسك وقد قال سبحانه :

﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّقُوا ٱللهَ وَٱبْتَغُوا إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ .(٢)

وأمّا البحث عن أنّ هذه الأرواح والنفوس هل في مقدورها أن تغيث من يستغيث بها أو لا؟ فهو خارج عما نحن بصدده.

---

١. يوسف: ٩٦.

٢. المائدة: ٣٥.

٨
المعايير الثلاثة المتوهمّة للشّرك

١. هل الحياة والموت حدّان للتوحيد والشرك؟

لا شك أنّ التعاون، والتعاضد بين أبناء الإنسان أساس الحياة، وما التاريخ الإنساني إلاّ حصيلة الجهود البشرية التي نبعت من التعاون، وتقاسم المسؤوليات والاستفادة المتبادلة من الطاقات الإنسانية.

والقرآن حافل بنماذج كثيرة من استمداد البشر بمثله، إذ يقول:

﴿فَٱسْتَغَـٰثَهُ ٱلَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى ٱلَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾.[1]

إذن فاستمداد الإنسان بالإنسان الآخر أمر واقع في الحياة البشرية وجائز عند جميع الأُمم غير أنّ للوهابيين تفصيلاً في المقام يرونه هو الحد الطبيعي الفاصل بين التوحيد والشرك.

فيقولون: إنّ التوسل بالأنبياء والأولياء جائز في حال حياتهم دون مماتهم

---

١. القصص: ١٥.

ويقول: محمد بن عبد الوهاب في هذا الصدد:

«وهذا جائز في الدنيا والآخرة أن تأتي رجلاً صالحاً تقول له: ادع الله لي كما كان أصحاب رسول الله ﷺ يسألونه في حياته، وأمّا بعد مماته فحاشا وكلا أن يكونوا سألوا ذلك، بل أنكر السلف على من قصد دعاء الله عند قبره فكيف بدعاء نفسه». [1]

إنّ للتوحيد والشرك معايير خاصة بها يمتاز أحدهما عن الآخر وإنّ الإسلام لم يترك تحديد تلك المعايير إلينا، بل حدّد كل واحد بحد خاص.

وقد ألمعنا بها فيما سبق ولم يذكر في تلك المعايير أنّ الحياة والموت حدّان للتوحيد والشرك.

وستعرف أنّه لا مدخلية لحياة المستغاث منه ومماته في تحديد الشرك أو التوحيد مطلقاً، لأنّ الاستمداد والاستغاثة بالحي مع الاعتقاد باستقلاله في القدرة والتأثير، وأصالته في إغاثة المستغيث يوجب الشرك، وكون الاستغاثة بالحي أمراً رائجاً بين العقلاء لا يوجب صحتها إذا كانت مقرونة مع الاعتقاد باستقلال المستغاث في الإغاثة، لأنّ الدارج بين العقلاء هو: أصل الاستغاثة بالحي لا باعتباره مستقلاً في العمل.

فلا تكون استغاثة شيعة موسى مطابقة للتوحيد إلاّ في صورة واحدة وهي: أن لا يعتقد معها باستقلال موسى في التأثير، بل يجعل قدرته، وتأثيره في طول القدرة الإلهية، ومستمدة منه تعالى.

١. كشف الارتياب: ٢٧١ نقلاً عن كشف الشبهات تأليف محمد بن عبد الوهاب، طبع مصر ص ٧٠.

إنّ نفس هذه الحقيقة جارية في الاستمداد، والاستغاثة بـ «الأرواح المقدسة» العالمة الشاعرة حسب إخبار القرآن وتأييد العلوم الحديثة، فإذا استغاث شيعة موسى عليه السلام به بعد خروج روحه عن بدنه بهذه العقيدة لم يكن عمله شركاً، ولم يجعل موسى شريكاً لله لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، ولا في العبادة، ولم يعبد موسى بهذه الاستغاثة والطلب.

وأمّا لو استغاث به وهو يعتقد باستقلال روحه في الإغاثة ويعتقد بأنّها قادرة على التأثير دون القدرة الإلهية، فإنّ هذا المستغيث يعد مشركاً ويكون موسى ـ كما يقتضي اعتقاده ـ في صف الآلهة.

ولو كانت حياة المستغاث ومماته مؤثرة في الأمر، فإنّما تكون مؤثرة في جدوائية الاستغاثة أوّلاً، لا في تحديد التوحيد والشرك، والبحث عن الجدوائية وخلافها خارج عن موضوع بحثنا.

ومن العجب العجاب اعتبار التوسل والاستغاثة بالحي والاستشفاع به عين التوحيد، وعد هذه الاستغاثة والاستشفاع ـ مع نفس الخصوصيات ـ بميت شركاً وفاعلها واجب الاستتابة مستحق القتل.

إنّ الوهابيين يسلمون انّ الله سبحانه أمر العصاة بأن يذهبوا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويطلبوا منه أن يستغفر لهم أخذاً بظاهر الآية (النساء ـ ٦٤)، كما يسلمون أنّ أولاد يعقوب طلبوا من أبيهم أن يستغفر لهم (يوسف ٩٧ ـ ٩٨) غير أنّهم يقولون: إنّ هذين الموردين إنّما ينطبقان مع أُصول التوحيد لأجل حياة المستغاث، وأمّا إذا سئل ذلك في مماته عدّ شركاً.

غير أنّ القارئ النابه جد عليم بأنّ حياة الرسول ومماته لا يغيّران ماهية العمل، إذ لو كان التوسل شركاً حقيقة للزم أن يكون كذلك في الحالتين من دون

فرق بين حالتي الحياة والممات.

ولو اعترض على الاستغاثة بـا لميت بأنّه عمـل عبثي أوّلاً، وبدعـة لم يرد في الشرع ثانياً فيقال في جوابه:

أوّلاً: انّ هذا العمـل إنّما يصطبغ بلون البدعـة إذا أتى به المستغيـث بعنوان كونه وارداً في الشرع وأمّا لو أتى به من جانب نفسه من دون أن ينسبه إلى مقام فلا يعد بدعة وإحداثاً في الدين، لأنّ البدعة هو إدخال ما ليس من الدين في الدين، وهو فرع الإتيان بالعمل بما أنّه أمر ديني.

وثانياً: أنّ البحث في المقام إنّما هو عن تحديـد التوحيد والشرك ولا عن كون العمل مفيداً أو غيره أو بدعة وغير بدعـة، فكل ذلك خارج عن بحثنا، أضف إلى ذلك أنّـه قد ثبت في محلـه مشروعية التـوسّل بـالأرواح المقدسـة بالـدلائل النقلية الصريحة. [1]

وعلى كل حـال لا يمكن اعتبـار الاستغـاثـة با لميـت شركاً، إذ هـو لم يشرك بعملـه بالله أبـداً لا في الـذات ولا في الصفـات ولا في الفعل ليخـرج بذلـك عن توحيد الربوبية، ولا في العبادة ليخرج عن التوحيد في العبادة.

إنّ المفتاح لحل هذه المشكلة هو ما ذكـرناه في تحديد معنى الشرك والتوحيد وهو انّ الاعتقاد باستقـلال الفاعل في ذاته وفعله والتوجه به كـذلك يعد شركاً في العبـادة، كما أنّ الاعتقاد بعـدم استقلالـه في ذاته وصفـاتـه وأفعالـه يعد اعترافـاً بعبوديته ويعـد التوجّه به تكريماً واحترامـاً، ولو تناسينا هذه القـاعدة لما وجد على أديم الأرض موحد أبداً.

---

١. راجع للوقوف على تلك الأدلة كشف الارتياب : ٣٠١.

وفيما لي نلفت نظر القارئ الكريم إلى كلام لتلميذ ابن تيمية في هذا المجال، يقول ابن القيم:

ومن أنواع الشرك طلب الحوائج من الموتى، والاستعانة بهم، والتوجه إليهم، وهذا أصل شرك العالم، فإنّ الميت قد انقطع عمله، وهو لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً» .[١]

وما ذكره من الدليل لا يثبت مدّعاه لأنّ قوله: «فإنّ الميت قد انقطع عمله» دليل على عدم فائدة الاستغاثة بالميت، وليس دليلاً على كونها شركاً، وهو لم يفرق بين الأمرين، والأغرب من ذلك قوله: «وهو لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً»، إذ لا فرق في ذلك بين الحي والميت، فلا يملك أحد ضراً لنفسه ولا نفعاً بدون إذن الله وإرادته، سواء أكان حياً أم ميتاً، ومع الإذن الإلهي يملكون النفع والضر أحياء كانوا أم أمواتاً.

ومن هذا اتضح ضعف ما أفاده ابن تيمية، إذ قال:

كل من غلا في نبي، أو رجل صالح وجعل فيه نوعاً من الإلهية مثل أن يقول: يا سيدي فلان انصرني أو أغثني،... فكلّ هذا شرك وضلال، يستتاب صاحبه، فإن تاب، وإلاّ قتل. [٢]

إذا كانت الاستغاثة بـ «الأرواح المقدسة» (الأموات حسب تعبير الوهابيين) ملازمة لنوع من الاعتقاد بإلوهية تلك الأرواح، إذن يلزم أن تكون الاستغاثة بأي شخص ـ أعم من الحي والميت ـ ملازمة لمثل هذا الاعتقاد ،لأنّ حياة المستغاث ومماته حد لجدوائية الاستغاثةولا جدوائيتها لا أنّها حد التوحيد، وللشرك في حين

١. فتح المجيد: ٦٨ الطبعة السادسة.

٢. المصدر السابق: ١٦٧.

انّ الاستغاثة بالحي يعد من أشد ضروريات الحياة الاجتماعية البشرية، ومما به قوامها.

وإليك فيما يلي نبذة أُخرى من كلام ابن تيمية في هذا الصدد، فهو يقول:

«والذين يدعون مع الله آلهة أُخرى مثل المسيح والملائكة والأصنام لم يكونوا يعتقدون أنّها تخلق الخلائق، أو تنزل المطر وإنّما كانوا يعبدونهم أو يعبدون قبورهم، أو يعبدون صورهم يقولون ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلى الله زلفى، أو هؤلاء شفعاؤنا». [1]

إنّ قياس الاستغاثة بأولياء الله بما كان يقوم به المسيحيون والوثنيون ابتعاد عن الموضوعية، لأنّ المسيحيين كانوا يعتقدون في حق المسيح بنوع من الإلوهية، وكان الوثنيون يعتقدون بأنّ الأوثان تملك بنفسها مقام الشفاعة، بل كان بعضهم ـ على ما نقل ابن هشام ـ يعتقد بأنّها متصرفة في الكون، ومرسلة الأمطار [2] ـ على الأقل ـ، ولأجل هذا الاعتقاد كان طلبهم واستغاثتهم بالمسيح وبتلك الأوثان عبادة لها.

فعلى هذا إذا كانت الاستغاثة مقرونة بالاعتقاد بالوهية المستغاث كانت شركاً حتماً، وأمّا إذا كانت الاستغاثة ـ بالحي أو الميت ـ خالية وعارية عن هذا القيد لم تكن شركاً ولا عبادة بل استغاثة بعبد نعلم أنّه لا يقوم بشيء إلاّ بإذنه سبحانه.

نعم يجب في موارد الاستغاثة بالموتى أن نبحث في فائدة مثل هذه الاستغاثة وعدم فائدتها، لا في كونها شركاً وعبادة لغير الله، والكلام إنّما هو في الثاني دون الأوّل.

---

١. المصدر السابق: ١٦٧.

٢. راجع قصة عمرو بن لحي المذكورة في ص ٣٨٢ من هذا الكتاب.

○ تعظيم أولياء الله و إحياء ذكرياتهم؟

ينزعج الـوهابيون ـ بشدة ـ من تعظيم أولياء الله وتخليد ذكـرياتهم، و إحياء مناسبات مواليدهم أو وفياتهم، ويعتبرون اجتماع الناس في المجالس المعقودة لهذا الشأن شركاً وضـلالاً، ففي هذا الصدد يكتـب محمد حامد الفقـي، رئيس جماعة أنصار السنّة المحمدية في هوامشه على كتاب فتح المجيد:

«الـذكريـات التي مـلأت البلاد بـاسم الأوليـاء هي نـوع من العبـادة لهم وتعظيمهم» .[١]

إنّ هؤلاء لم يعينـوا حدّاً للتـوحيد والشرك، وللعبـادة على الأخص، ولـذلك رموا كل عمل بالشرك حتى أنّهم تصوروا أنّ كل نوع من التعظيم عبادة و شرك.

ولأجـل ذلك جعـل الكـاتب «العبـادة» إلى جـانـب التعظيم وتصـور أنّ للّفظتين معنى واحداً، ومما لاشك فيه أنّ القرآن يعظـم فريقاً من الأنبياء والأولياء بعبارات صريحة كما يقول في شأن زكريا ويحيى عليهما السلام :

﴿إِنَّهُـمْ كَانُـوا يُسَارِعُـونَ فِي الْخَيْـرَاتِ وَيَدْعُـونَنَا رَغَبـاً وَرَهَباً وَكَـانُوا لَنَـا خَاشِعِينَ﴾ .[٢]

فلو أنّ أحداً أقام مجلساً عند قبر من عنـاهم الله وسماهم في هذه الآية، وقرأ في ذلك المجلس هذه الآية المادحة، معظماً بذلك شأنهم، فهل اتبع غير القرآن؟!

كما ويقول في شأن أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾ .[٣]

---

١. فتح المجيد : ١٥٤ ثم نقل عن كتاب قرة العيون ما يشابه هذا المضمون.
٢. الأنبياء: ٩٠.
٣. الدهر: ٨.

فهل ترى لو اجتمع جماعة في يوم ميلاد علي بن أبي طالب ـ وهو أحد الآل ـ وقالوا: إنّ علياً كان يطعم الطعام للمسكين واليتيم والأسير ، كانوا مشركين؟

أو ترى لماذا يكون مشركاً لو أنّ أحداً تلا الآيات المادحة لرسول الإسلام ﷺ في حفلة عامة في يوم مولده الشريف كالآيات التالية:

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ .(١)

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً * وَدَاعِياً إِلَىٰ ٱللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً﴾(٢).

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ . (٣)

﴿إِنَّ ٱللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَىٰ ٱلنَّبِيِّ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ . (٤)

فلو تلا أحد هذه الآيات المثنية على النبي، أو قرأ ترجمتها بلغة أُخرى، أو سكب هذا المديح الإلهي القرآني في قالب الشعر وأنشد ذلك في مجلس كان مشركاً؟!

إنّ عدم وجود هذه الاحتفالات في زمن الرسول ﷺ ليس دليلاً على كونها شركاً، وأقصى ما يمكن أن يقال أنّها بدعة لا شركاً ولا عبادة للإنسان الصالح، بل لا تعد بدعة، إذ لو نسب إقامة الاحتفالات التكريمية أو مجالس العزاء في

١. القلم: ٤.
٢. الأحزاب: ٤٥ ـ ٤٦.
٣. التوبة: ١٢٨.
٤. الأحزاب: ٥٦.

الذكـريات، إلى الشـارع المقدس وادّعى بأنّ الله أمـر بذلك يلـزم أن نفحص عن مدى صحة هـذه النسبة وصدق هذا الادّعـاء، لا أن نصف إقامة هـذه المجالس بأنّها شرك.

وأمّا لـو أقامها من جـانب نفسه من دون أن يسنـدها إلى أمره سبحانـه فلا تكون بدعة بتاتاً.

كيف لا ، وهـذا القرآن الكـريم يثني على أُولئك الـذين أكرمـوا النبي ﷺ وعظموا شأنه، وبجّلوه، إذ يقول:

﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[١].

إنّ الأوصاف التي وردت في هذه الآية والتي استوجبت الثناء الإلهي هي:

١. آمنوا به.

٢. وعزّروه.

٣. ونصروه.

٤. واتّبعوا النور الذي أُنزل معه.

فهل يحتمل أحد أن تختص هذه الجمل الثلاث:

«آمنوا به، ونصروه، واتبعوا» بزمن النبي ﷺ؟ الجواب: لا .

فإنّ الآية لا تعني الحاضرين في زمن النبي ـ خاصة ـ ، فعندئذ من القطعي أن لا تختص جملة «عزّروه» بزمان النبي، أضف إلى ذلك أنّ القائد العظيم يجب أن يكون موضعاً للتكريم والاحترام والتعظيم في كل العهود والأزمنة.

---

١. الأعراف: ١٥٧.

فهل إقامة المجالس لإحياء ذكريات: المبعث أو المولد النبوي، وإنشاء الخطب والمحاضرات والقصائد والمدايح إلاّ مصداق جلي لقوله تعالى: ﴿وَعَزَّرُوهُ﴾ والتي تعني: أكرموه وعظّموه.

عجباً كيف يعظم الوهابيون أُمراءهم بالاحترام الذي يفوق ما يفعله غيرهم تجاه أولياء الله فلا يكون ذلك شركاً، وأمّا إذا أتى أحد بشيء يسير من ذلك في حقهم عد شركاً؟!

إنّ المنع عن تعظيم الأنبياء والأولياء وتكريمهم ـ أحياءً و أمواتاً ـ يصور الإسلام في نظر الأعداء ديناً جامداً لا مكان فيه للعواطف الإنسانية كما يصور تلك الشريعة السمحاء المطابقة للفطرة الإنسانية ديناً يفقد الجاذبية المطلوبة القادرة على اجتذاب أهل الملل الأُخرى واكتسابهم.

ماذا يقول ـ الذين يخالفون إقامة مجالس العزاء للشهداء في سبيل الله ـ في قصة يعقوب عليه السلام؟ وماذا يقولون فيه وهو يبكي على ابنه أسفاً وحزناً في فراق ولده يوسف، ليله ونهاره، ويسأل كل من لقيه عن ابنه المفقود حتى يفقد بصره، كما يقول سبحانه: ﴿وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ﴾.[1]

فلماذا يكون إظهار مثل هذه العلاقة في حال حياة الولد جائزاً ومشروعاً ومطابقاً لأُصول التوحيد بينما إذا كان في حال مماته عد شركاً؟!

فإذا اتبع أحد طريق يعقوب فبكى على فراق أولياء الله وأحبائه يوم استشهادهم، فلماذا لا يعد عمله اقتداء بيعقوب عليه السلام.

لا ريب في أنّ مودة ذوي القربى هي إحدى الفرائض الإسلامية التي دعا

---

١. يوسف: ٨٤.

إليها بأوضح تصريح، فلو أراد أحد أن يقوم بهذه الفريضة الدينية بعد أربعة عشر قرناً فكيف يمكنه، وما هو الطريق إلى ذلك؟ هل هو إلاّ أن يفرح في أفراحهم، ويحزن في أحزانهم؟

فإذا أقام أحد ـ لإظهار مسرته ـ مجلساً يذكر فيه حياتهم، وتضحياتهم أو يبين مصائبهم، فهل فعل إلاّ إظهار المودة، المندوبة إليها في القرآن الكريم ؟! وإذا زار أحد ـ لإظهار مودة أكثر ـ مقابر أقرباء النبي ﷺ وأقام مثل هذه المجالس عند تلكم القبور، فإنّه لم يفعل ـ في نظر العقلاء ـ إلاّ إظهار المودة.

○ التبرّك بآثار النبي والأولياء

قد جرت سنّة السلف الصالح على التبرك بآثار النبي وآله سنّة قطعية لا يشك فيها كل من له إلمام بتاريخ المسلمين [١] غير انّ الوهابيين أنكروا ذلك أشد الإنكار وعدّوه شركاً وإن كان ذلك بدافع محبة النبي وآله ومودّتهم.

غير انّ المتبرّك إذا اعتمد في عمله على عمل يعقوب حيث وضع قميص يوسف على عينيه، فارتد بصيراً، هل يصح لنا رميه بالشرك؟! إذ أي فرق بين التبرّك بآثار النبي وآثار سائر الأولياء وتبرّك يعقوب بقميص يوسف، قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيراً﴾ [٢].

---

١. لقد ألّف الشيخ محمد طاهر المكي المعاصر كتاباً في ذلك وأسماه (تبرك الصحابة بآثار رسول الله ﷺ) نقل فيه شواهد تأريخية قطعية على تبركهم وتبرك التابعين بآثاره ﷺ قاطبة، وقد طبع ذلك الكتاب عام ١٣٨٥ هـ، ثم أُعيد طبعه عام ١٣٩٤ هـ.

٢. يوسف: ٩٦.

○ خاتمة المطاف

إنّ من يلاحظ عصر الرسول ﷺ وما تلاه من عصور التحول العقائدي والفكري يجد إقبال الأُمم المختلفة ذات التقاليد والعادات المتنوعة على الإسلام وكثرة دخولهم واعتناقهم هذا الدين، ويجد أنّ النبي والمسلمين كانوا يقبلون إسلامهم، ويكتفون منهم بذكر الشهادتين دون أن يعمدوا إلى تذويب ما كانوا عليه من عادات اجتماعية، وصوغهم في قوالب جديدة تختلف عن القوالب والعادات والتقاليد السابقة تماماً.

وقد كان احترام العظماء ـ أحياءً وأمواتاً ـ وإحياء ذكرياتهم والحضور عند القبور، وإظهار العلاقة والتعلّق بها من الأُمور الرائجة بينهم.

واليوم نجد الشعوب المختلفة ـ الشرقية والغربية ـ تعظم وتخلد ذكريات عظمائها، وتزور قبور أبنائها، وتتردّد على مدافنهم، وتسكب في عزائهم الدموع والعبرات، وتعتبر كل هذا الصنيع نوعاً من الاحترام النابع من العاطفة والمشاعر الداخلية الغريزية.

وصفوة القول: إنّنا لا نجد مورداً عمد فيه النبي ﷺ إلى قبول إسلام الوافدين والداخلين فيه بعد أن يشرط عليهم أن ينبذوا تقاليدهم الاجتماعية هذه، وبعد أن يفحص عقائدهم، بل نجده ﷺ يكتفي من المعتنقين الجدد للإسلام بذكر الشهادتين ورفض الأوثان.

وإذا كانت هذه العادات والتقاليد شركاً لزم أن لا يقبل النبي ﷺ إسلام تلك الجماعات والأفراد إلاّ بعد أن تتعهد له بنبذ تلكم التقاليد والمراسم.

والحاصل: أنّ ترك التوسّل بالأولياء والتبرّك بآثارهم وزيارة قبورهم لو كان

شرطاً لتحقق الإيمان المقابل للشرك والصائن للدم والمال لوجب على نبي الإسلام اشتراط ذلك كله (أي ترك هذه الأُمور) عند وفود القبائل على الإسلام وللزم التصريح به على صهوات المنابر وعلى رؤوس الأشهاد مرة بعد أُخرى، ولو صرح بذلك لما خفي على المسلمين، إذن فكل ذلك يدل على عدم اشتراط ترك هذه الأُمور، وليس ذلك إلّا لأنّ تركها ليس شرطاً لتحقّق الإيمان ورفض الشرك ولعدم كون الآتي بها مجانباً للإيمان ومعتنقاً للشرك.

ولو كان التوسل والتبرك والزيارة ملازماً للاعتقاد بالإلوهية لما خفى ذلك على المسلمين الذين جرت سيرتهم العملية على ذلك حتى يكون عملهم مخالفاً لاعترافهم بإله واحد، وقد أوضحنا معنى الإلوهية في هذا الفصل الصفحة ٤٨٧ فراجع.

وقد تواترت الأخبار عن النبي وآله ـ صلى الله عليهم أجمعين ـ بأنّ الإسلام يحقن به الدم، ويصان به العرض، والمال، وتؤدّى به الأمانة، إلى غير ذلك من الأحكام المترتبة على الإسلام.

وحسبك أيها القارئ الكريم ما أخرجه البخاري عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ ـ انّ رسول الله ﷺ ـ قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن:

«إنّك ستأتي قوماً أهل كتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإيّاك وكرائم أموالهم». [1]

---

١. صحيح البخاري: ٥ / ١٦٢، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن.

وأخرج البخاري ومسلم في باب فضائل علي عليه السلام أنّه [١] قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم خيبر:

«لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله يفتح الله على يديه».

قال عمر بن الخطاب: ما أحببت الإمارة إلاّ يومئذ قال: فتساورت لها رجاء أن أُدعى لها، قال: فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن أبي طالب فأعطاه إياها وقال: «امش ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك» فسار علي شيئاً ثم وقف ولم يلتفت وصرخ: يا رسول الله على ماذا أُقاتل الناس؟

قال صلى الله عليه وآله وسلم:

«قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك، فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها وحسابهم على الله». [٢]

وأخرج البخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«بني الإسلام على خمس:

شهادة أن لا إله إلاّ الله

وأنّ محمداً رسول الله

وإقام الصلاة

وإيتاء الزكاة

والحج

---

١. واللفظ لمسلم، وراجع البخاري: ٢/ في مناقب علي عليه السلام.

٢. صحيح مسلم: الجزء ٦، باب فضائل علي بن أبي طالب.

وصوم رمضان» .(١)

وأخرج البخاري ـ أيضاً ـ عن ابن عمر انّ رسول الله ﷺ قال:

«أمرت أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلٰه إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحق الإسلام وحسابهم على الله». (٢)

إلى غير ذلك من الأحاديث النبوية المبثوثة في كتاب الإيمان في كتب الصحاح والسنن.

وأمّا ما روي عن أئمّة أهل البيت فيكفيك ما رواه سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«الإسلام: شهادة أن لا إلٰه إلاّ الله والتصديق برسول الله به حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث». (٣)

وكل هذه الأحاديث تصرح بأنّ ما تحقن به الدماء وتصان به الأعراض ويدخل الإنسان به في عداد المسلمين هو الاعتقاد بتوحيده سبحانه ورسالة الرسول.

وعلى ذلك جرت سنة النبي ﷺ، فقد كان يكتفي من الرجل بإظهاره

---

١. راجع التاج الجامع للأُصول في أحاديث الرسول تأليف الشيخ منصور على ناصف : ١/ ٢٠.

٢. صحيح البخاري: ج١، كتاب الإيمان باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، وفي صحيح ابن ماجة: ٢/ ٤٥٧، باب الكف عمّن قال: لا اله إلاّ الله.

٣. الكافي ٢/ ٢٥، الطبعة الحديثة راجع باب الإيمان يشارك الإسلام والإسلام لا يشارك الإيمان ترى فيها نصوصاً رائعة وصريحة في هذا المقام.

وراجع التاج الجزء الأوّل كتاب الإسلام والإيمان من صفحة ٢٠ إلى صفحة ٣٤.

الشهادتين، ولم ير منه أنّه سأل عن الوافدين المظهرين للشهادتين: هل هم يتوسلون بالأنبياء والأولياء والقديسين أو لا؟ هل هم يتبركون بآثارهم أو لا ؟ هل هم يزورون قبور الأنبياء أو لا؟ فيشترط عليهم أن يتركوا التوسل والتبرك والزيارة.

أجل كل ذلك يدل على أنّ الإسلام الحاقن للدماء الصائن للأعراض والأموال هو قبول الشهادتين وإظهارهما فقط، وأمّا ما وراء ذلك فلا دخالة له في حقن الدماء والأموال والأعراض.

نعم انّ الله فرض على المسلمين عندما تنازعوا، أو اختلفوا في أمر أن يردّوه إلى الله والرسول كما قال سبحانه: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿وَلَو رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾.[2]

وعلى ذلك فليس لأحد من المسلمين سب طائفة منهم وشتمها ورميها بالكفر والإلحاد ما دامت تتمسك بالشهادتين وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، وذلك لأجل توسّلهم بالأنبياء أو تبرّكهم بآثارهم، أو غير ذلك من المسائل الفكرية الدقيقة التي تضاربت فيها آراء علمائهم ونظرياتهم.

فإن طعن فيهم طاعن أو رماهم بالشرك، فقد خرج عن النهج الذي شاءه الله للمسلمين، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾[3]، أو قال: ﴿وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً﴾.[4] وقال

١. النساء: ٥٩.
٢. النساء: ٨٣.
٣. الأنعام: ١٥٩.
٤. النساء: ٩٤.

سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ * وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾ . [١]

والمراد بحبل الله الذي يجب الاعتصام به هو دينه المفسر بالإسلام، كما قال: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾ [٢]، والإسلام هو إظهار الشهادتين ولا ريب في وجوده في طوائف المسلمين إلاّ من اتفقت كلمتهم على تكفيرهم كالخوارج والنواصب.

ومن راجع الكتاب والسنّة يجد انّهما يركزان دعوتهما على لزوم التوادد والتحابب بين المسلمين لا على التنافر، ورمي بعضهم بعضاً بالكفر، والتعدي بالضرب والشتم والقتل.

وأخرج البخاري بطرق عديدة عن النبي ﷺ انّه قال في حجة الوداع:

«انظروا ولا ترجعوا بعدي كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض». [٣].

فكيف يسمح الوهابيون لأنفسهم إذن بأن يرموا المسلمين الموحدين بالشرك ليس إلاّ لأنّهم يظهرون ما يضمرونه من محبة وود للنبي ﷺ بتقبيل ضريحه وتعظيمه.

٢. هل القدرة والعجز حدّان للشرك؟

ربما يستفاد من كلمات الوهابيين أنّ هناك معياراً آخر للشرك في العبادة،

---

١. آل عمران: ١٠٢ ـ ١٠٣.

٢. آل عمران: ١٩.

٣. البخاري: ج٩ كتاب الفتن الباب السابع الحديث الأوّل والثاني، ورواه أيضاً في مختلف كتبه، ورواه ابن ماجة في باب سباب المسلم فسوق، راجع ٢/ ٤٦٢، ط مصر.

وهو «قدرة المستغـاث على تحقيق الحاجة وعجزه عنه» ، فإذا طلب أحـد من آخر حاجة لا يقـدر عليها إلاّ الله عدّ عمله عبـادة وشركاً، فها هو ابـن تيمية يكتب في هذا الصدد قائلاً :

«من يأتي إلى قبر نبـي أو صالح، ويسـأله حاجتـه، ويستنجد بـه، مثل أن يسألـه أن يزيـل مرضـه ويقضي دينه، أو نحـو ذلك مما لا يقـدر عليه إلاّ الله عـزّ وجلّ، فهذ شرك صريح يجب أن يستتاب صاحبه فإن تاب وإلاّ قتل» (١).

لقد جعل في هذه العبارة للشرك معياراً آخر، وهو قدرة المسؤول وعجزه عن تلبية السائل، ولو كان هذا هو الميـزان يجدر بابن تيمية أن يضيف بعد قوله: «قبر نبي أو صالح» جملة أُخرى هـي: «أو ولي حي» ليتضح أنّ المعيار الذي اعتمده ـ هنا ـ ليس هو مـوت المستغاث وحياته، بل قدرته على تلبية الحاجـة وعدم قدرته على ذلك، كما فعل الصنعاني (وهو أحد مؤلّفـي الوهابيين) إذ قال: «من الأموات أو من الأحياء».

وإليك فيما يأتي نص عبارة الصنعاني في المقام:

الاستغاثـة با لمخلوقين الأحيـاء فيما يقدرون عليـه مما لا ينكرهـا أحد، وإنّما الكلام في استغاثة القبوريين وغيرهم بأوليائهم، وطلبهم منهم أُموراً لا يقدر عليها إلاّ الله تعالى من عافية المريض وغيرها، وقـد قالت أُم سليم: يا رسول الله خادمك أنس ادع الله له.

وقد كـانت الصحابـة يطلبون الـدعاء منه وهـو حي وهذا أمـر متفق على جوازه.

---

١. زيارة القبـور والاستنجاد بـا لمقبور: ١٥٦. وفي رسائل الهدية السنية: ٤٠ نجـد ما يقرب مـن هذا المطلب أيضاً يراجع كتاب كشف الارتياب .

والكلام في طلب القبوريين، من الأموات أو من الأحياء أن يشفوا مرضاهم ويردوا غائبهم، ونحو ذلك من المطالب التي لا يقدر عليها إلاّ الله [١].

وهكذا نعرف أنّ المعيار هنا هو غير ما سبق.

ففي المبحث السابق كان المعيار هو : حياة وموت المستغاث، فلم يكن الطلب من الحي موجباً للشرك بينما كان الطلب من الميت موجباً لذلك، ولكن في هذا المبحث جعلت قدرة المستغاث على تحقيق الحاجة المطلوبة منه، أو عجزه عنها هي الميزان والمدار للتوحيد والشرك.

فلو سأل أحد حاجة من آخر غير الله، وكانت تلك الحاجة مما لا يقدر عليها غيره سبحانه، فإنّه يعتبر ـ حسب هذا المعيار الجديد ـ مشركاً دون أن يكون لحياة وموت المستغاث أي ربط بذلك.

فإذن لا تفاوت في هذا المعيار بين المستغاث الحي والميت.

○ مناقشة هذا الرأي

والحق أنّ هذا الرأي أضعف من أن يحتاج إلى مناقشة ونقد، وذلك لأنّ قدرة المستغاث أو عجزه إنّما يكون معياراً لعقلائية مثل هذا الطلب وعدم عقلائيته لا معياراً للتوحيد والشرك، فالساقط في بئر مثلاً لو استغاث بالأحجار والصخور المحيطة به واستنجد بها عد ـ في نظر العقلاء ـ عابثاً، أمّا لو استغاث بإنسان واقف عند البئر قادر على إنقاذه كان طلبه عملاً عقلائياً.

وأغلب الظن أنّ مراد الوهابيين من قولهم: «مما لا يقدر عليه إلاّ الله عزّ

١. كشف الارتياب: ٢٧٢ .

وجل» ليس هـو التفريق بين القادر والعـاجز، وانّ طلب الحاجـة من الثاني شرك دون الأوّل، و إن كان هذا تفيـده ظواهر كلماتهم وعباراتهم، بـل المقصود من تلك الجملة هـو التفريق بين طلـب ما هو مـن فعل الله وشأنـه وما لا يكون مـن فعله وشأنه فتكـون النتيجة أنّه لـو طلب واحد من غير الله مـا هو من فعل الله وشـأنه ارتكب شركاً، كما تشعر بذلك عبارة ابن تيميـة إذ قال: «أن يسأله أن يزيل مرضه ويقضي دينـه أو نحـو ذلك ممـا لا يقـدر عليـه إلاّ الله عـزّ وجـلّ»، ومثلـه عبـارة الصنعاني إذ قال: «من عافية المريض وغيرها ...».

ولا شك أنّ طلـب ما هـو من فعل الله وشأنـه من غيره من أقسـام الشرك، ويعد السائل عـابداً له، وعمله عبـادة، وقد سبق منّا بيـان هذا القسم من الشرك عند الكلام في التعـريف الثالث للعبادة، ونحن والمسلمون جميعـاً نوافقهم في هذا الأصل.

إلاّ أنّ الكلام كلـه إنّما هو في تشخيص مـا يعد فعـلاً لله سبحانـه عن فعل غيره، وقد سلم ابن تيمية بأنّ إشفاء المريض وقضـاء الدين على وجه الإطلاق من أفعاله سبحانه، ولذلك لا يجوز طلبه من غيره مطلقاً، بيد أنّ الحق أنّ هذه الأُمور ليست مـن فعل الله مطلقاً بـل القسم الخاص منهـا يعد فعـلاً له سبحـانه، وهـو قضاء حـاجة المستنجـد (كإبـراء المريض وقضاء الـدين ورد الضـالّة وغيرهـا من الأفعال» على وجه الاستقلال من دون استعانة بأحد.

وأمّا القسم الذي يقوم به غيره بإذنه سبحانه ، وإقداره فلا يعد فعلاً خاصاً به، ولأجل ذلك لو طلب أحد هـذه الأُمور من غير الله مع الاعتقاد بأنّ المستغاث يقوم بهذه الأُمور مستمداً من قدرة الله ونابعاً عن إذنه ومشيئته لم يكن شركاً.

كيف لا وقد نسب القرآن الكـريم إشفاء المرضى والأكمه إلى المسيح عليه السلام

مع التلويح بالإذن الإلهي، إذ قال: ﴿وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِي﴾ [١].

كما ونسب القرآن : الخلق والتدبير والإحياء والإماتة والرزق إلى كثير من عباده مع أنّها ـ ولا شك ـ من أوضح أفعاله سبحانه ولا يقل وضوح انتسابه إلى الله مما مثل به ابن تيمية.

وليست هذه النسبة إلى غير الله إلاّ لأجل ما أشرنا إليه، في محله [٢] من أنّ ما يعد فعلاً للباري سبحانه ليس هو مطلق الخلق والرزق، والتصرف والتدبير، والإحياء والإماتة، حتى يناقض نسبتها إلى غيره سبحانه (كما في كثير من الآيات) بل القسم الخاص منها وهو ما يكون الفاعل مستقلاً في فعله، منحصر به سبحانه كما أنّه ليس ثمة مسلم يطلب هذه الأفعال بهذا النحو من غيره سبحانه حتى يعد عمله شركاً ويكون سؤإله عبادة.

فالواجب على ابن تيمية وأتباعه دراسة أفعاله سبحانه وتمييزها عن أفعال غيره أوّلاً، فإنّه المفتاح الوحيد لحل هذه المشكلة، بل هو المفتاح والطريق لحل كل الاختلافات بين ظواهر الآيات التي تبدو متعارضة مع بعضها في نسبة الأفعال.

وعلى ذلك فإنّ طلب إزالة المرض ورد الضالّة وغيرهما على نحوين:

قسم يختص به سبحانه ولا يجوز طلبه من غيره وإلاّ لعاد الطالب مشركاً وعابداً لغير الله.

وقسم يجوز طلبه من غيره ولا يعد الطالب مشركاً، ولا يكون بطلبه عابداً لغير الله.

---

١. المائدة: ١١٠ .

٢. راجع للوقوف على كيفية انتساب هذه الأفعال إلى الله سبحانه الفصل الثامن ص ٤٠٤ .

وأمّا أنّ المسؤول والمستغاث هل يقدر على تحقيق الحاجة أوّ لا؟ وإنّ الله هل أقدره على ذلك أو لا؟ فهي أُمور خارجة عن موضوع بحثنا الفعلي.

٣٥. هل طلب الأُمور الخارقة حد للشرك؟

لا شك أنّ لكل ظاهرة ـ بحكم قانون العلية ـ علّة لا يمكن للمعلول أن يوجد بدونها، فليس في الكون الفسيح كله من ظاهرة حادثة لا ترتبط بعلة، ومعاجز الأنبياء، وكرامات الأولياء غير مستثناة من هذا الحكم فهي لا تكون دون علة، غاية الأمر أنّ علتها ليست من سنخ العلل الطبيعية، وهو غير القول بكونها موجودة بلا علة مطلقاً.

فإذا ما تبدلت عصا موسى عليه السلام إلى ثعبان يتحرك ويبتلع الأفاعي، وإذا ما عادت الروح إلى جسد ميت بال، بإعجاز المسيح عليه السلام، وإذا ما انشق القمر نصفين بإعجاز خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم، أو تكلم الحصى معه، أو سبّح في يده، فليس معنى ذلك إنّها لا ترتبط بعلة كسائر الظواهر الحادثة، بل ترتبط بعلل خاصة غير العلل الطبيعية المألوفة.

فلو استمد إنسان من انسان آخر لقضاء حاجته عن علله الطبيعية لقد جرى على السنة المألوفة بين العقلاء، إنّما الكلام في الاستمداد لقضاء الحاجة عن الطرق الغيبية والعلل غير الطبيعية، وهذا هو ما يتصور أنّه شرك، وفي ذلك يقول المودودي لو طلب حاجة وأمراً لتعطى له من غير المجرى الطبيعي وخارجاً عن إطار السنن الطبيعية كان شركاً وملازماً للاعتقاد بإلوهية الجانب الآخر المسؤول.[١]

---

١. راجع المصطلحات الأربعة: ١٤.

غير أنّ هذا التفصيل لا يمكن الركون إليه إذ جرت سيرة العقلاء على طلب المعجزة والأُمور الخارقة للعادة من مدعي النبوة، وقد نقل القرآن تلك السيرة عن الذين عاصروا الأنبياء من دون أن يعقب على ذلك بالرد والنقد، قال سبحانه حاكياً عنهم: ﴿قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾.[١]

وقد كان الأنبياء يدعون الناس ليشهدوا ما يقع على أيديهم من خوارق العادات، وعلى هذا فالإنسان المستهدي المتطلب لمعرفة صدق دعوى المتنبئ كالسيد المسيح وغيره إذا طلب منه أن يبرئ الأكمه ويشفي الأبرص ـ بإذن الله ـ[٢] لا يكون مشركاً، ومثله فيما إذا طلب ذلك منه بعد رفعه إلى الله سبحانه، فلا يمكن التفريق بين الصورتين باعتبار الأوّل عملاً توحيدياً والثاني عملاً ممزوجاً بالشرك.

أضف إلى ذلك أنّ بني إسرائيل طلبوا من موسى الماء والمطر وهم في التيه ليخلصهم من الظمأ إذ يقول سبحانه: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾.[٣]

وقد طلب سليمان من حضّار مجلسه إحضار عرش المرأة التي كانت تملك قومها كما يحكي سبحانه: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾.[٤]

فلو كان طلب الخوارق من غيره سبحانه شركاً كيف طلب بنو إسرائيل من

---

١. الأعراف: ١٠٦.

٢. راجع للوقوف على معاجز سيدنا المسيح سورة آل عمران: ٤٩، والمائدة: ١١٠.

٣. الأعراف: ١٦٠.

٤. النمل: ٣٧ ـ ٣٨.

نبيّهم موسى ذلك الأمر؟ أو كيف طلب سليمان من أصحابه إحضار ذلك العرش من المكان البعيد؟! وكل ذلـك يعطي بأنّ طلب الخوارق أو طلب الشيء عن غير مجاريه الطبيعيـة ليس حداً للشرك كما أنّ الحيـاة والموت ليسا حدّيـن للشرك، فلا يمكن أن يقـال بأنّ طلب الخوارق جائز من الحي دون الميـت، ولأجل ذلك يجب أن نركز البحث في التعرف على ملاك الشرك والتوحيد.

وتصور أنّ طلب الخوارق ملازم للاعتقاد بالسلطة الغيبية الملازمة للإلوهية، فقد عرفت جوابه في ذلك الفصل.[1]

وتصـور أنّ طلب شفـاء المريض وأداء الـديـن طلب لفعـل الله من غيره، مدفوع بما عرفت من أنّ الملاك في تمييز فعله سبحانه عن غيره ليس هو كون الفعل خارجاً عن إطـار السنن الطبيعية وخارقاً للقوانين الكونيـة ليكون طلب مثل هذا من غير الله طلباً للفعل الإلهي من غيره.

بل المعيـار في الفعل والشأن الإلهي هـو ما كـان الفاعل مستقـلاً في الخلق والإيجاد غير معتمد على غيره سـواء أكان الأمر أمـراً طبيعياً أم غير طبيعي، ويجب على متطلب الحقيقـة أن يـدرس فعـل الله وفعل غيره دراسـة معمقـة نـابعـة عن الكتاب والسنّة والعقل السليم.

وبكلام آخر: انّه ليس القيام بأمر عن طـريق عادي فعلاً للإنسان، والقيام به عن طـريق غير عادي فعلاً لله سبحـانه، بل الفعل على قسمين: قسم منـه يعد فعلاً له سبحانه لا يجوز طلبه من غيره سواء أكان عادياً أم غير عادي، وقسم يعد فعلاً لغير الله يجوز طلبـه من غيره سواء أكان عـادياً أم غير عادي أيضـاً، وبذلك يعلـم أنّ طلب الشفـاء مـن الأوليـاء على النحـو الـذي بينـاه لا يخالـف أُصـول التوحيد.

---

١. راجع في الوقوف على حقيقة الأمر ص ٤٩٧ .

ولما كان البحث في المقام عن تحديد معايير التوحيد والشرك يجب علينا أن نعود ونبحث في مسائل أربع:

١. هل طلب الشفاء من غيره سبحانه شرك؟

٢. هل طلب الشفاعة من عباد الله سبحانه شرك؟

٣. هل الاستعانة بأولياء الله شرك؟

٤. هل دعوة الصالحين شرك؟

أمّا الوهابيُّون فقد اتفقت كلمتهم على أنّ هذه الطلبات عبادة محرمة وأنّ المسؤول سيعود معبوداً حتى أنّهم ـ مثلاً ـ لا يجوِّزون أن يقول الإنسان في باب الشفاعة: يا رسول الله! اشفع لي عند الله بل يقولون إنّما يجوز أن يقول: اللّهم شفّعه فيَّ، غير أنّ الفرق الأُخرى من المسلمين قد أجازوا ذلك واستدلّوا عليه بأدلة محررة في كتبهم، ونحن نبحث هذه المسائل الأربع من زاوية خاصة وهي أنّ هذه الطلبات هل هي شرك أو لا ؟

وبعبارة أُخرى: هل هي من باب طلب فعل الله من غيره سبحانه أو لا ؟ والجواب في هذه المسائل هو النفي قطعاً ويظهر وجهه مما حررناه في تحديد فعله سبحانه عن فعل غيره بمعنى أنّ الشفاء على وجه الاستقلال فعله سبحانه، وعلى النحو المعتمد على قدرته سبحانه فعل للغير، ومثله الشفاعة والإعانة فإنّهما يتصوّران على قسمين: قسم يختص به سبحانه، وقسم يعم عباده.

غير أنّنا طلباً للوضوح الأكثر سندرس هذه المسائل الأربع في ضوء الآيات القرآنية، وإن كان في ما تقدم غنى وكفاية.

٩

○ هل طلب الإشفاء والشفاعة والإعانة ودعوة الصالحين شرك؟

١ . هل طلب الإشفاء من غيره سبحانه شرك؟

لا شك في أنّ هذا الكون عالم منظم، فجميع الظـواهر الكونية فيه تنبع من الأسباب والعلل التي ـ هي بدورها ـ مخلوقة لله تعالى، ومعلولة له سبحانه .

وحيث إنّ هذه العلل والأسباب لا تملك من لدن نفسها أي كمال ذاتي، بل وجدت بمشيئة الله، وصارت ذات أثـر بإرادته سبحانه لذلـك صح أن ينسب الله آثارها وأفعالها إلى نفسه، كما يصح أن تنسب إلى عللها.

هذا مـا أوضحناه في مـا سبق أتـم إيضاح وبـذلك يظهـر أنّ الشفاء تـارة ينسب إلى الله سبحـانه وأُخـرى إلى علله القـريبة المؤثـرة بإذنـه، وبذلـك يرتفـع التعارض الابتدائي بين الآيات، فبينما يخص القرآن الإشفاء بالله سبحانه ويقول:

﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ .[١]

---

١ . الشعراء: ٨٠ .

وبينما ينسب الشفـاء إلى غيره كالقرآن والعسـل، والجواب انّه ليـس هنا في الحقيقة إلاّ فعـل واحد وهو الإشفـاء ينسب تارة إلى الله على وجـه التسبيب، وإلى غيره من الأسباب العادية كالعسل والأدوية وغيرها على وجه المباشرة.

فهو الذي وهب أنبياءه وأولياءه القدرة على الإشفاء والمعافاة والإبراء، وهو الذي أذن لهم بأن يستخدموا هذه القدرة الموهوبة ضمن شروط خاصة.

فهذا القـرآن إذ يصف الله تعـالى بأنّـه هو الشـافي الحقيقي (كما في آيـة ٨٠ الشعراء) يصف العسل بأنه الشافي أيضاً عندما يقول:

﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ .[١]

أو ينسب الشفاء إلى القرآن عندما يقول:

﴿وَ نُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [٢].

وطريق الجمـع الذي ذكرناه وارد هنا وجـار في هذا المقام كذلـك، وهو بأن نقول:

إنّ الإبراء والإشفاء ـ على نحو الاستقلال ـ من فعل الله لا غير .

وعلى نحو التبعية واللااستقلال من فعل هذه الأُمور والأسباب، فهو الذي خلقها، وأودع فيها ما أودع من الآثار، فهي تعمل بإذنه وتؤثر بمشيئته.

ففي هذه الصورة إذا طلب أحد الشفـاء من أولياء الله وهو ملتفت إلى هذا الأصل[٣] كان عمله جائزاً ومشروعاً وموافقاً للتوحيد المطلوب تماماً.

---

١. النحل: ٦٩ .

٢. الإسراء: ٨٢.

٣. نعني كونهم يؤثرون بإذن الله وقدرته ومشيئته .

لأنّ الهدف من طلب الشفاء من الأولياء هو تماماً مثل الهدف من طلب الشفاء من العسل والعقاقير الطبية، غاية ما في الباب أنّ العسل والعقاقير تعطي آثارها بلا إرادة وإدراك منها، بينما يفعل ما يفعله النبيُّ والولي عن إرادة واختيار، فلا يكون الهدف من الاستشفاء من الولي إلاّ مطالبته بأن يستخدم تلك القدرة الموهوبة له ويشفي المريض بإذن الله، كما كان يفعل السيد المسيح ﷺ ، إذ كان يبرئُ من استعصى علاجه من الأمراض بإذن الله والقدرة الموهوبة له من الله.

وواضح أنّ مثل هذا العمل لا يعد شركاً، إذ لا ينطبق على ذلك معايير الشرك، أو قل المعيار الواحد الحقيقي.

نعم يمكن المناقشة في أنّهم هل يقدرون على ذلك أو لا؟ وهل أُعطيت لهم تلك المقدرة أو لا؟ غير أنّ البحث مركز على كونه طلباً توحيدياً أو غير توحيدي.

ومما يوضح ذلك أنّ الفراعنة كانوا يطلبون من موسى كشف الرجز، كما في قوله سبحانه قالوا:

﴿يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ .[١]

ولا نريد أن نستدل بطلب فرعون أو قومه، بل الاستدلال إنّما هو بسكوت موسى أمام مثل هذا الطلب.

○ ٢. هل طلب الشفاعة من غيره سبحانه شرك؟

لا مرية في أنّ الشفاعة حق خاص بالله سبحانه ، فالآيات القرآنية ـ مضافة

---

١. الأعراف: ١٣٤ .

إلى البراهين العقلية ـ تدل على ذلك، مثل آية:

﴿قُلْ لِلّهِ ٱلشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾ . [١]

إلاّ أنّ في جانب ذلك دلت آيات كثيرة أُخرى على أنّ الله أذن لفريق من عباده أن يستخدموا هذا الحق، ويشفعوا ـ في ظروف وضمن شروط خاصة ـ حتى أنّ بعض هذه الآيات صرحت بخصوصيات وأسماء طائفة من هؤلاء الشفعاء، كقوله تعالى:

﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي ٱلسَّمٰوَاتِ لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلاَّ مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ ٱللهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ﴾ .[٢]

كما أنّ القرآن أثبت لنبيّ الإسلام «المقام المحمود»، إذ يقول:

﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾ .[٣]

وقد قال المفسرون: إنّ المقصود بالمقام المحمود هو: مقام الشفاعة، بحكم الأحاديث المتضافرة التي وردت في هذا الشأن.

كل هذا مما اتفق عليه المسلمون، إنّما الكلام في أنّ طلب الشفاعة ممن أُعطي له حق الشفاعة كأن يقول: «يا رسول الله اشفع لنا» هل هو شرك أو لا ؟

وليس البحث في المقام ـ كما ألمعنا إلى ذلك غير مرّة ـ في كون هذا الطلب مجدياً أو لا، إنّما الكلام في أنّ هذا الطلب هل هو عبادة أو لا ؟

فنقول: قد ظهر الجواب مما أوضحناه في الأبحاث السابقة، فلو اعتقدنا بأنّ من نطلب منهم الشفاعة، لهم أن يشفعوا لمن أرادوا ومتى أرادوا وكيفما ارتأوا، دون

---

١. الزمر: ٤٤ .
٢. النجم: ٢٦ .
٣. الإسراء: ٧٩ .

رجوع إلى الإذن الإلهي أو حـاجـة إلى ذلـك، فـإنّ من المحتّـم أنّ هـذا الطلـب والاستشفاع عبـادة وإنّ الطالـب يكون مشركاً حـائداً عن طريـق التوحيـد، لأنّه طلب الفعل الإلهي وما هو من شؤونه من غيره.

وأمّا لو استشفعنا بأحد هؤلاء الشفعاء ونحن نعتقد بأنّه محدود مخلوق لله لا يمكنه الشفـاعة لأحد إلاّ بإذنـه، فهذا الطلب لا يختلف عن طلب الأمـر العادي ماهية، ولا يكون خارجاً عن نطاق التوحيد .

وإنّ تصوّر أحد أنّ هذا العمل، أعني: طلب الشفاعة من أولياء الله، يشبه ـ في ظاهره ـ عمل المشركين، واستشفاعهم بأصنامهم، فهو تصوّر باطل بعيد عن الحقيقة.

لأنّ التشـابه الظـاهري لا يكـون أبداً معيـاراً للحكم، بل المعيـار الحقيقي للحكم إنّما هو: قصد الطالب، وكيفية اعتقاده في حق الشافع، ومن الواضح جداً أنّ المعيـار هو النيّـات والضمائر، لا الأشكـال والظـواهر، هـذا مع أنّ الفـرق بين العملين واضح من وجوه:

أوّلاً: أنّه لامـرية في أنّ اعتقاد الموحّد في حـق أولياء الله يختلف ـ تمامـاً ـ عن اعتقاد المشرك في حق الأصنام.

فإنّ الأصنام والأوثـان كـانت ـ في اعتقاد المشركين ـ آلهة صغـاراً تملك شيئاً من شـؤون المقام الإلـوهي من الشفـاعة والمغفـرة، بخلاف أهـل التوحيـد فإنّهم يعتقدون بأنّ من يستشفعون بهم: عباد مكرمون لا يعصون الله وهم بأمره يعملون، وأنّهم لا يملكون من الشفاعـة شيئاً، ولا يشفعون إلاّ إذا أذن الله لهم أن يشفعوا في حق من ارتضاه.

وبالجملة فإنّ تحقق الشفاعة منهم يحتاج إلى وجود أمرين:

١. أن يكون الشفيع مأذوناً في الشفاعة.

٢. أن يكون المشفوع له مرضياً عند الله.

فلو قال مسلم لصالح من الصالحين: (اشفع لي عند الله)، فإنّه لا يفعل ذلك إلاّ مع التوجّه إلى كونه مشروطاً بالشرطين المذكورين.

ثانياً: أنّ المشركين كانوا يعبدون الأصنام مضافاً إلى استشفاعهم بها، بحيث كانوا يجعلون استجابة دعوتهم واستشفاعهم عوضاً عما كانوا يقومون به من عبادة لها، بخلاف أهل التوحيد فإنّهم لا يعبدون غير الله طرفة عين أبداً.

وأمّا استشفاعهم بأُولئك الشفعاء فليس إلاّ بمعنى الاستفادة من المقام المحمود الذي أعطاه الله سبحانه لنبيّه في المورد الذي يأذن فيه الله، فقياس استشفاع المؤمنين بما يفعله المشركون ليس إلاّ مغالطة. وقد مر غير مرّة أنّه لو كان الملاك التشابه الظاهري للزم أن نعتبر الطواف بالكعبة المشرفة، واستلام الحجر، والسعي بين الصفا والمروة، موجباً للشرك وعبادة للحجر.

○ الوهابيون وطلب الشفاعة

إنّ الوهابيّين يعتبرون مطلق طلب الشفاعة شركاً وعبادة، ويظنون أنّ القرآن لم يصف الوثنيين بالشرك إلاّ لطلبهم الشفاعة من أصنامهم كما يقول سبحانه: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَ لاَ يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ﴾.[1]

---

١. يونس: ١٨.

وعلى هذا فالشفاعة وإن كانت حقاً ثابتاً للشفعاء الحقيقين، إلاّ أنّه لا يجوز طلبه منهم، لأنّه عبادة لهم، قال محمد بن عبد الوهاب:

إن قال قائل: الصالحون ليس لهم من الأمر شيء ولكن أقصدهم وأرجو من الله شفاعتهم، فالجواب أنّ هذا قول الكفار سواء بسواء، واقرأ عليهم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾ [1] وقوله: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ ولا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ﴾ [2]. [3]

وإن قال: إنّ النبي أُعطي الشفاعة، وأنا أطلبه ممّن أعطاه الله، فالجواب أنّ الله أعطاه الشفاعة ونهاك عن طلبها منه، فقال تعالى: ﴿فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَدَاً﴾ [4] وأيضاً فإنّ الشفاعة أُعطيها غير النبي فصح أنّ الملائكة يشفعون والأفراد يشفعون والأولياء يشفعون، أتقول إنّ الله أعطاهم الشفاعة فأطلبها منهم؟ فإن قلت هذا رجعت إلى عبادة الصالحين التي ذكرها الله في كتابه. [5]

استدل ابن عبد الوهاب على حرمة طلب الشفاعة بآيات ثلاث:

الأولى: قوله سبحانه: **﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾** إذ قال بأنّ عبادة المشركين للأوثان كانت متحققة بطلب الشفاعة منهم لا بأمر آخر.

الثانية: قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ

١. الزمر: ٣.
٢. يونس: ١٨.
٣ و ٥. كشف الشبهات: ٧ـ٩ طبعة القاهرة.
٤. الجن: ١٨.

﴿لِيُقَرِّبُونَـا إِلَىٰ ٱللهِ زُلْفَىٰ﴾[1] قـائلاً بأنّ عبادة المشركين لـلأصنـام كانت متحققـة بطلب شفاعتهم منها.

الثالثة: قوله سبحانه : ﴿فَلا تَدْعُوا مَعَ ٱللهِ أَحَداً﴾.[2]

ولابـد من البحـث حـول الآيـات التي استـدل بها القـائل على أنّ طلـب الشفاعة ممّن له حق الشفاعة عبادة له فنقول:

أمّا الاستدلال بالآية الأُولى فالإجابة عنه بوجهين:

١. ليس في قوله سبحانه : ﴿**ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم**﴾ إلى آخر الآية، أيّة دلالـة على مقصودهـم، وإذا ما رأينا القرآن يصـف هؤلاء بالشرك فليس ذلك لأجل استشفاعهم بالأوثان، بل لأجل أنّهم كانوا يعبدونها لتشفع لهم بالمآل.

وحيث إنّ هذه الأصنـام لم تكن قادرة على تلبيـة حاجات الـوثنيين، لذلك كان عملهم عملاً سفهياً، لا أنّه كان شركاً.

فالإمعان في معنى الآية وملاحظة أنّ هؤلاء المشركين كانوا يقومون بعملين: (العبادة، وطلـب الشفاعة كما يـدل عليه قـوله: ﴿**ويعبدون**﴾ و ﴿**ويقولون**﴾) يكشف عن أنّ علّة اتّصـافهم بالشرك واستحقاقهم لهذا الوصف كـانت عبادتهم لتلك الأصنام وليس استشفاعهم بها، كما لا يخفى.

ولو كان الاستشفاع بالأصنام عبادة لها في الحقيقة لما كان هناك مبرر للإتيان بجملة أُخرى، أعني: قوله «ويقولون هؤلاء شفعاؤنا» بعد قوله «ويعبدون» إذ كان حينئذ تكراراً.

---

١. الزمر: ٣ .

٢. الجن: ١٨ .

إنّ عطف الجملـة الثانية على الأُولى يـدل على المغايـرة بينهما، إذن لا دلالة لهذه الآية على أنّ الاستشفـاع بالأصنام كـان عبادة، فضلاً عن كـون: الاستشفاع بالأولياء المقربين عبادة لهم، نعم قد ثبـت أنّ الاستشفاع بالأصنام كان عبادة لهم بأدلّة أُخر .

٢ . أنّ هنـاك فـرقاً بين الاستشفـاعين، فـالـوثني يعتبر الصنـم ربّاً مـالكـاً للشفاعة يمكنـه أن يشفع لمن يريد وكيفما يريـد، والاستشفاع بهذه العقيدة شرك، ولأجل ذلـك يقول سبحـانـه نقداً لهذه العقيـدة: ﴿قُلْ للهِ ٱلشَّفَاعَـةُ جَمِيعاً﴾ [١] والحال أنّ المسلمين لا يعتقدون بأنّ أولياءهم يملكون هـذا المقام، فهم يتلون آناء الليل وأطراف النهار قوله سبحانه :

﴿مَنْ ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ [٢].

ومع هذا التفاوت البيّن، والفارق الواضح، كيف يصح قياس هذا بذلك؟

والدليل على أنّ المشركين كانـوا معتقدين بكون أصنامهم مالكـة للشفاعة أمران:

الأوّل: تأكيد القـرآن في آياته بأنّ شفاعـة الشافع مشروطة بإذنـه سبحانه و ارتضائه.

قال سبحانه : ﴿مَنْ ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ [٣].

وقال: ﴿مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ [٤].

---

١. الزمر: ٤٤ .

٢. البقرة: ٢٥٥ .

٣. البقرة: ٢٥٥ .

٤. يونس: ٣ .

وقال: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنفَعُ ٱلشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾. (١)

وقال: ﴿لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللهُ لِمَن يَشَاءُ﴾ . (٢)

وقال: ﴿وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ . (٣)

الثاني: تأكيد القرآن على أنّ الأصنام لا تملك الشفاعة، بل هي لمن يملكها:

قال سبحانه : ﴿وَلا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ﴾ .(٤)

وقال سبحانه : ﴿لَا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْداً﴾ .(٥)

فالشفاعة محض حق لمالكها، وليس هو إلاّ الله، كما تصرّح بذلك الآيات السابقة، وأمّا المشركون فكانوا يعتقدون أنّ أصنامهم تملك هذا الحق، ولذلك كانوا يعبدونها أوّلاً، ويطلبون منها الشفاعة عند الله ثانياً.

نعم: انّ الظاهر من قوله سبحانه : ﴿لَا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْداً﴾ . (٦)

وقوله سبحانه : ﴿وَلا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ﴾(٧) هو: انّ المتخذين للعهد والشاهدين بالحق يملكون الشفاعة كما هو

---

١. طه: ١٠٩ .

٢. النجم: ٢٦ .

٣. الأنبياء: ٢٨ .

٤. الزخرف: ٨٦ .

٥. مريم: ٨٧ .

٦. مريم: ٨٧ .

٧. الزخرف: ٨٦ .

مقتضى الاستثناء.

لكن المراد من المالكيـة في هاتين الآيتين هو: المأذونية بقرينـة سائر الآيات، لا المالكية بمعنى التفويض، وإلاّ لزم الاختلاف والتعارض بين مفاد الآيات، وما ورد في السير والتواريخ من أنّ المشركين كانوا يقـولون عند الإحرام والطواف: (الا شريك هو لك تملكه وما ملك) (١) يحتمل الأمرين.

وبـذلـك يظهـر ضعـف الاستـدلال بـالآيـة الثـانيـة: ﴿مـا نعبدهـم إلاّ ليقربونا ...﴾ إذ حمل ابن عبد الوهاب قـوله سبحانه : ﴿ما نعبدهم﴾ على طلب الشفاعة، مع أنّ الآية المتقدّمة صريحة في مغايرة العبادة لطلب الشفاعة.

نعم إنّما يكـون عبادة إذا اتخذ المستشفـع المدعو إلهاً، أو مـن صغار الآلهة ـ كما تقدم ـ.

وأمّا ما اعترف به ابن عبد الوهـاب (ضمن كلامه المنقول سلفاً) من أنّ الله أعطى الشفاعة لنبيّه ولكنَّه تعالى نهى الناس عن طلبها منه، فغريب، إذ لا آية ولا سنّة تدل على النهي عـن طلبها، مضافاً إلى غرابة هذا النهي مـن الناحية العقلية، إذ مثلـه أن يُعطي للسقّـاء ماء وينهـى الناس عـن طلب السقـي منه، أو يُعطـي الكوثر لنبيّه وينهى الأُمّة عن طلبه.

وأمّا قوله: ﴿فلا تدعوا مع ٱللهِ أَحَدَاً﴾ وهي ثالثة الآيـات التي استدل بها ابن عبد الوهاب فسيـوافيك مفادها عن قريب حيث نبيّن ـ هناك ـ انّ المراد من الدعوة في الآية المذكورة هو: العبادة، فيكون معنـى: فلا تدعوا هو: فلا تعبدوا مع الله أحداً، فالحرام المنهي عنه عبـادة غير الله، لا مطلق دعوة غير الله، وليس طلب الشفاعة إلاّ طلب الدعاء من الغير لا عبادة الغير، وبين الأمرين بون شاسع.

---

١. الملل والنحل: ٢/ ٢٥٥.

ومـن ذلك يظهـر ضعف دليـل رابع لمحمـد بـن عبد الـوهاب في كشـف الشبهات، ما حاصله:

إنّ الطلب من الشفيـع ينافي الإخلاص في التوحيد الـواجب على العباد في قوله: ﴿مُخْلِصينَ لَهُ الدين﴾ (١).

إنّ دعوة الشفيع ـ بعد ثبوت الإذن له والرضا من الله ـ ليست عبادة للشفيع حتى تنافي إخـلاص العبادة لله سبحانه، بـل هو طلب الدعـاء منه، وإنّما يشترط الإخلاص في العبادة، لا في طلب الدعاء من الغير، كما لا تنافي دعوة الله ولا تنفك عنها، إذ الشفاعـة من الشفع، وطلب الشفـاعة من الشفيع بمعنـى أنّ المستشفع يـدعو الشفيـع لأن ينضم إليـه، ويجتمعـا ويدعـوا الله سبحانـه ــ معاً ــ فدعـوة المستشفع للشافع ليس إلاّ دعوة الثـاني إلى أن يدعو الله لا أكثر، فأيُّ ضير في هذا يا ترى؟!

ومن العجب تفسير طلب الشفاعة من النبي وغيره بأنّه دعاء للنبي مع الله كما في أسئلة الشيخ ابن بليهد: قاضي القضاة عن علماء المدينة (٢) حيث قال:

وما يفعل الجهّال عند هذه الضرائح من التمسّح بها ودعائها مع الله.

ولا يخفى ما في كلامه من ضعف:

أمّا أوّلاً: فـإنّ هؤلاء المتـوسلين عند الضرائح لا يشركـون أحـداً في الدعـاء (الـذي هو مـخ العبـادة) ولا يدعـون إلاّ الله الواحـد القهّـار، وإنّما يطلبون مـن أوليـائهم أن يضمـوا دعاءهـم إلى دعـاء المتوسلين، فيشتركـوا معهم في دعـاء الله

١. كشف الشبهات: ٨ .

٢. نقلت جـريدة أُم القـرى في عددهـا ٦٩ المؤرخ ١٧ شوال عـام ١٣٤٤هـ كـل نص هـذه الأسئلة والأجوبة .

لنجاح حاجتهم، ولولا ذلك لما كان لطلب الشفـاعة معنى، فإنّ الشفاعة مأخوذة من الشفع ـ كما قلنا ـ الذي هو ضد الوتر، فهو يطلب مـن وليّه أن ينضم إليه في الدعاء ويجتمع معه في العمل، فأين ذلك من تشريك غير الله معه في الدعاء؟

وثانياً: أنّ المسلمين لا يدعون الضرائح، بـل يطلبون من صاحـب الضريح أن يشترك معهم في الدعاء، لأنّه ذو مكانة مكينة عند الله، وإن كان متوفّياً، ولكنّه حي يرزق عنـد ربّه ـ بنص الكتـاب العزيز ـ وانّـه لا يرد دعاؤه لقولـه سبحانه في حق النبي ﷺ مثلاً:

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَّحِيماً﴾ .[1]

﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ .[2]

ثم إنّه يظهـر من ابن تيمية في بعـض رسائله[3]، وتلميذ مدرسته محمد بن عبد الوهاب في رسالة «أربع قواعد»[4] إنّهما استدلا على تحريم طلب الشفاعة من غير الله بقوله سبحانه : ﴿قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾ .[5]

وكأنّ الاستدلال مبني على أنّ معنى الآية هو: ولله طلب الشفاعة فقط.

ولكنه تفسير للآية بغير ظاهرها، إذ ليس معنى الآية أنّ الله وحده هو الذي يشفـع وغيره لا يشفع، لأنّـه تعـالى لا يشفع عنـد أحد، ثـم قـد ثبت أنّ الأنبيـاء

---

١. النساء: ٦٤.

٢. التوبة: ١٠٣.

٣. رسالة «زيارة القبور والاستغاثة بالمقبور» : ١٥٦ .

٤. ص ٢٥، راجع كشف الارتياب: ٢٤٠ ـ ٢٤١ وكشف الشبهات لمحمد بن عبد الوهاب: ٨ .

٥. الزمر: ٤٤ .

والصالحين والملائكة يشفعون لديه.

كما أنّه ليس معناها أنّه لا يجوز طلب الشفاعة إلاّ منه سبحانه، بل معناها أنّ الله مالك أمرها فلا يشفع عنده أحد إلاّ بإذنه.

قال سبحانه : ﴿مَنْ ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾، وقال: ﴿وَلا يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنْ ارْتَضَىٰ﴾ .

ويتضح ما قلناه إذا لاحظنا صدر الآية وهو:

﴿أَمْ ٱتَّخَذُوا مِنْ دُونِ ٱللهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لا يَمْلِكُونَ شَيْئاً وَلا يَعْقِلُونَ * قُلْ للهِ ٱلشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾ .[١]

فالمقطع الأخير من الآية بصدد الرد على الذين اتّخذوا الأصنام والأحجار شفعاء عند الله، وقالوا: هؤلاء شفعاؤنا عند الله مع أنّها ما كانت تملك شيئاً، فكيف كانت تملك الشفاعة وهي لا عقل لها حتى تشفع؟

يقول الزمخشري ـ في كشافه ـ :

﴿مِنْ دُونِ ٱللهِ﴾ أي من دون إذنه ﴿قُلْ للهِ ٱلشَّفَاعَةَ جَمِيعاً﴾ أي مالكها فلا يشفع أحد إلاّ بشرطين:

أن يكون المشفوع له مرتضى، وأن يكون الشفيع مأذوناً له، وهاهنا الشرطان مفقودان جميعاً .[٢]

وما ذهب إليه ابن عبد الوهاب ومن قبله ابن تيمية وأتباعهما من أنّ الآية هذه تدل على أنّ طلب الشفاعة لا يكون إلاّ من الله وحده، دون طلبها من

١. الزمر: ٤٣ و٤٤.
٢. تفسير الكشاف: ٣/ ٣٤.

المخلوق وإن كان له حق الشفاعة، لم يذكره أحد من المفسرين.

***

ثم إنّه كيف يمكن التفريق بين طلب الشفاعة من الحي وطلبها من الميت، فيجوز الأوّل بنص قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ [1]، وبدليل طلب أولاد يعقوب من أبيهم الشفاعة وقولهم: ﴿يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا﴾ [2] ووعد يعقوب عليه السلام إيّاهم بالاستغفار لهم، بينما لا يكون الثاني (أي الاستشفاع بالميت) جائزاً؟

أفيمكن أن تكون الحياة والمهات مؤثرتين في ماهية عمل؟! وقد سبق أنّ الحياة أو المهات ليست معياراً للتوحيد والشرك، وبالنتيجة لجواز الشفاعة أو عدم جوازها.

وإذا لاحظت كتب الوهابيين لرأيت أنّ الذي أوقعهم في الخطأ والالتباس هو مشابهة عمل الموحدين في طلب الشفاعة والاستغاثة بالأموات والتوسّل بهم، لعمل المشركين عند أصنامهم، ومعنى ذلك أنّهم اعتمدوا على الأشكال والظواهر وغفلوا عن النيّات والضمائر .

وأنت أيها القارئ لو وقفت على ما في ثنايا هذه الفصول، لرأيت أنّ الفرق بين العملين من وجوه كثيرة، نذكر منها:

١. انّ المشركين كانوا يقولون بالوهية الأصنام بالمعنى الذي مرّ ذكره، بخلاف الموحّدين.

---

١. النساء: ٦٤.

٢. يوسف: ٩٧.

٢. انّ الأوثان والأصنام كـانت أعجز من أن تلبي دعـوتهم، وهذا بخلاف الأرواح الطاهرة المقدسة، فإنّها أحياء بنـص الكتاب العزيز، وقادرة على ما يطلب منها في الدعاء.

٣. انّ الأوثان والأصنـام لم يأذن الله لها، بخلاف النبـي الأكرم فإنّـه مأذون بنص القرآن الكريم:

قال سبحانه: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾.[1]

والمقام المحمود ـ باتّفاق المفسرين ـ هو مقام الشفاعة.

٣. هل الاستعانة بغير الله شرك؟

إنّ الاستعانة بغير الله يمكن أن تتحقق بصورتين:

١. أن نستعين بعامل ـــ سواء كان طبيعياً أم غير طبيعي ـــ مع الاعتقاد بأنّ عمله مستند إلى الله بمعنى أنّـه قادر على أن يعين العباد ويزيل مشـاكلهم بقدرته المكتسبة من الله وإذنه.

وهذا النوع مـن الاستعانة ـ في الحقيقـة ـ لا ينفك عن الاستعانـة بالله ذاته، لأنّه ينطـوي على الاعتراف بأنّه هو الـذي منح تلك العوامل ذلك الأثـر وأذن به وإن شاء سلبها وجرّدها منه.

فإذا استعـان الزارع بعـوامل طبيعية كـالشمس والماء وحـرث الأرض، فقد استعان بـالله ـ في الحقيقة ـــ لأنّه تعالى هو الـذي منح هذه العـوامل، القدرة على

---

١. الإسراء: ٧٩.

إنماء ما أودع في بطن الأرض من بذر ومن ثم إنباته والوصول به إلى حد الكمال.

٢. وإذا استعان بإنسان أو عامل طبيعي أو غير طبيعي مع الاعتقاد بأنّه مستقل في وجوده، أو في فعله عن الله فلا شك أنّ ذاك الاعتقاد يصير شركاً والاستعانة معه عبادة.

فإذا استعان زارع بالعوامل المذكورة وهو يعتقد بأنّها مستقلّة في تأثيرها، أو أنّها مستقلة في وجودها، ومادتها كما في فعلها وقدرتها فالاعتقاد شرك والطلب عبادة.

○ مع مؤلّف المنار في تفسير حصر الاستعانة

إنّ مؤلف المنار تصوّر أنّ حد التوحيد هو: أن نستعين بقدرتنا ونتعاون فيما بيننا ـ في الدرجة الأُولى ـ ثم نفوّض بقية الأمر إلى الله القادر على كل شيء، ونطلب منه ـ لا من سواه ـ ويقول في ذلك:

يجب علينا أن نقوم بما في استطاعتنا من ذلك ونبذل لإتقان أعمالنا كل ما نستطيع من حول وقوة وأن نتعاون، ويساعد بعضنا بعضاً، ونفوض الأمر فيما وراء كسبنا إلى القادر على كل شيء ونلجأ إليه وحده، ونطلب المعونة للعمل والموصل لثمرته منه سبحانه دون سواه [1].

إذ صحيح أنّنا يجب أن نستفيد من قدرتنا، أو من العوامل الطبيعية المادية ولكن يجب بالضرورة أن لا نعتقد لها بأية أصالة وغنى واستقلال وإلاّ خرجنا عن حدود التوحيد.

---

١. تفسير المنار: ١/ ٥٩.

فإذا اعتقد أحد بـأنّ هناك ـ مضافاً إلى العوامل والقـوى الطبيعية ـ سلسلة من العلـل غير الطبيعية التـي تكون جميعها مـن عباد الله الأبـرار الذيـن يمكنهم تقديم العون [1] لمن استعان بهم تحت شروط خـاصة وبـإذن الله وإجازتـه دون أن يكون لهم أي استقلال لا في وجودهم ولا في أثرهم، فإنّ هذا الفرد لو استعان بهذه القوى غير الطبيعيـة ـ مـع الاعتقاد المذكور ـ لا تكون استعـانته عمـلاً صحيحاً فحسب، بل تكون ـ بنحو من الأنحاء ـ استعانة بالله ذاته كما لا يكون بين هذين النوعين من الاستعـانة (الاستعانةبالعـوامل الطبيعية والاستعانـة بعباد الله الأبرار) أي فرق مطلقاً.

فإذا كانت الاستعانة بالعباد الصـالحين ـ على النحو المذكور ـ شركاً لزم أن تكون الاستعانة في صورتها الأُولى هي أيضاً معدودة في دائرة الشرك، والتفريق بين الاستعانـة بالعوامـل الطبيعية و الاستعانـة بغيرها إذا كانتـا على وزان واحد وعلى نحـو الاستمداد مـن قدرة الله وبـإذنه ومشيئتـه بكـونها موافقـة للتوحيـد في أُولى الصورتين، ومخالفة له في ثانية الصورتين، لا وجه له.

من هذا البيان اتضح هدف صنفين من الآيات وردا في مسألة الاستعانة:

الصنف الأوّل: يحصر الاستعانـة بالله فقط ويعتبره الناصر والمعين الـوحيد دون سواه.

والصنف الثـاني: يدعـونا إلى سلسلـة من الأُمـور المعينة غير الله ويعتبرهـا ناصرة ومعينة إلى جانب الله.

---

١. البحث مركز في أنّ طلب العون والحال هذه شرك أو لا، وأمّا أنّه هل أُعطيت لهم تلك المقدرة على العون أو لا ؟ فخارج عن موضوع بحثنا وإنّما إثباته على عاتق الأبحاث القرآنية الأُخرى وقد نبهنا على ذلك غير مرة.

أقول: من البيان السابق اتضح وجه الجمع بين هذين النوعين من الآيات وتبيّنّ أنّه لا تعارض بين الصنفين مطلقاً، إلاّ أنّ فريقاً نجدهم يتمسّكون بالصّنف الأوّل من الآيات فيخطّئون أي نوع من الاستعانة بغير الله، ثم يضطرون إلى إخراج الاستعانة بالقدرة الإنسانية والأسباب المادية من عموم تلك الآيات الحاصرة للاستعانة بالله بنحو التخصيص بمعنى أنّهم يقولون:

إنّ الاستعانة لا تجوز إلاّ بالله، إلاّ في الموارد التي إذن الله بها، وأجاز أن يستعان فيها بغيره، فتكون الاستعانة بالقدرة الإنسانية والعوامل الطبيعية ـ مع أنّها استعانة بغير الله ـ جائزة ومشروعة على وجه التخصيص، وهذا مما لا يرتضيه الموحّد.

في حين أنّ هدف الآيات هو غير هذا تماماً، فإنّ مجموع الآيات يدعو إلى أمر واحد وهو: عدم الاستعانة بغير الله، وانّ الاستعانة بالعوامل الأُخرى يجب أن تكون بنحو لا يتنافى مع حصر الاستعانة بالله بل تكون بحيث تعد استعانة بالله لا استعانة بغيره.

وبتعبير آخر: أنّ الآيات تريد أن تقول: بأنّ المعين والناصر الوحيد والذي يستمد منه كل معين وناصر، قدرته وتأثيره، ليس إلاّ الله سبحانه، ولكنه ـ مع ذلك ـ أقام هذا الكون على سلسلة من الأسباب والعلل التي تعمل بقدرته وأمره، استمداد الفرع من الأصل، ولذلك تكون الاستعانة بها كالاستعانة بالله، ذلك لأنّ الاستعانة بالفرع استعانة بالأصل.

وإليك فيما يلي إشارة إلى بعض الآيات من الصنفين:

﴿وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾. [1]

---

١. آل عمران: ١٢٦.

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ .[١]

﴿وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ .[٢]

هذه الآيات نماذج من الصنف الأوّل، وإليك فيما يأتي نماذج من الصنف الآخر الذي يدعونا إلى الاستعانة بغير الله من العوامل والأسباب:

﴿وَٱسْتَعِينُوا بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَاةِ﴾ .[٣]

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ .[٤]

﴿مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ .[٥]

﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ .[٦]

ومفتاح حل التعارض بين هذين الصنفين من الآيات هو ما ذكرناه وملخّصه:

إنّ في الكون مؤثراً تاماً، ومستقلاً واحداً غير معتمد على غيره لا في وجوده ولا في فعله وهو الله سبحانه .

وأمّا العوامل الأُخر فجميعها مفتقرة ـ في وجودها وفعلها ـ إليه، وهي تؤدي ما تؤدي بإذنه ومشيئته وقدرته، ولو لم يعط تلك العوامل ما أعطاها من القدرة، ولم تجر مشيئته على الاستمداد منها لما كانت لها أية قدرة على شيء.

---

١. الحمد: ٤.

٢. الأنفال: ١٠.

٣. البقرة: ٤٥.

٤. المائدة: ٢.

٥. الكهف: ٩٥.

٦. الأنفال: ٧٢.

فالمعين الحقيقي في كل المراحل ــ على هذا النحو تماماً ـ هو الله فلا يمكن الاستعانة بأحد باعتباره معيناً مستقلاً، لهذه الجهة حصرت مثل هذه الاستعانة بالله وحده، ولكن هـذا لا يمنع بتاتاً مـن الاستعانة بغير الله بـاعتباره غير مستقل (أي باعتباره معيناً بـالاعتماد على القدرة الإلهية)، ومعلوم أنّ استعانة ــ كهذه ـ لا تنافي حصر الاستعانة بالله سبحانه لسببين:

أوّلاً: لأنّ الاستعانة المخصوصة بالله هي غير الاستعـانة بالعوامل الأُخرى، فالاستعانة المخصوصـة بالله هي: ما تكون باعتقاد أنّه قـادر على إعانتنا بالذات، وبـدون الاعتماد على غيرها، في حين أنّ الاستعـانة بغير الله سبحـانـه إنّما هي على نحـو آخر، أي مع الاعتقـاد بأنّ المستعـان قادر على الإعانـة مستنداً على القـدرة الإلهية، لا بالذات، وبنحو الاستقلال، فإذا كـانت الاستعانة ـ على النحو الأوّل ـ خاصة بالله تعالى، فإنّ ذلك لا يدل على أنّ الاستعانة بصورتها الثانية مخصوصة به أيضاً.

ثانياً: أنّ استعـانة ــ كهذه ــ غير منفكة عـن الاستعانـة بالله، بـل هي عين الاستعانـة به تعالى، وليس في نظر الموحّـد (الذي يرى أنّ الكون كلـه من فعل الله ومستند إليه) مناص من هذا.

وممّا سبق يتبيّن لك أيها القارئ الكريم مـا في كلام ابن تيمية من الإشكال، إذ يقول:

أمّا من أقـرّ بما ثبت بالكتاب والسنّة والإجماع مـن شفاعته ﷺ والتوسّل به ونحو ذلـك، ولكن قال: لا يدعـى إلاّ الله وإنّ الأُمور التي لا يقـدر عليها إلاّ الله فلا تطلب إلاّ منـه، مثل غفران الـذنوب وهدايـة القلوب وإنزال المطـر وإنبات النبات ونحـو ذلك، فهذا مصيب في ذلك، بـل هذا مما لا نـزاع فيه بين المسلمين

أيضاً، كما قال تعالى:

﴿وَمَنْ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلاَّ ٱللهُ﴾ . [١]

وقال: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ ٱللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [٢].

وكما قال تعالى: ﴿يا أَيُّها النَّاسُ ٱذْكُرُوا نِعْمَةَ ٱللهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ ٱللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ ٱلسَّمَاءِ وَٱلأَرْضِ﴾ . [٣]

وكما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللهُ إِلاَّ بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ﴾ . [٤]

وقال: ﴿إِلاَّ تَنْصُرُوه فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَروا ثَانِيَ اثْنَيْن إِذْ هُمَا فِي الغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللهَ مَعَنَا﴾ [٥]. [٦]

فقد غفل ابن تيمية عن أنّ بعض هذه الأُمور يمكن طلبها من غير الله مع الاعتقاد بعدم استقلال هذا الغير في تحقيقها، وهذا لا ينافي طلبها من الله مع الاعتقاد باستقلاله وغناه عمن سواه في تحقيقها.

نعم لاتقع هذه الاستعانة مفيدة إلاّ إذا ثبتت قدرة غير الله سبحانه على إنجاز الطلب، ولكنّه خارج عن محط بحثنا، فإنّ البحث مركز على كون هذا العمل شركاً أو لا ، وأما كون المستعان قادراً أو لا فالبحث عنه خارج عن هدفنا.

---

١. آل عمران: ١٣٥.

٢. القصص: ٥٦.

٣. فاطر: ٣.

٤. آل عمران: ١٢٦.

٥. التوبة: ٤٠.

٦. مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية الرسالة الثانية عشرة: ٤٨٢.

وربّما يتوهم أنّها لا تنفع أيضاً إلاّ إذا ثبتت مأذونية الغير من قبله سبحانه في الإعانة، كما يتوقف على ذلك جواز أصل طلب العون، وإن كان غير شرك.

ولكنه مدفوع، بأنّ إعطاء القدرة دليل على المأذونية في أعمالها في الجملة، إذ لا معنى لأن يعطيه الله القدرة ويمنعه عن الأعمال مطلقاً، أو يعطيه القدرة ويمنع الغير عن طلب أعمالها.

ويكفي في الجواز، كون الأصل في فعل العباد، الجواز والإباحة، دون الحظر والمنع إلاّ أن ينطبق على العمل أحد العناوين المحرمة في الشرع.

وأخيراً نذكّر القارئ الكريم بأنّ مؤلّف المنار حيث إنّه لم يتصور للاستعانة بالأرواح إلاّ صورة واحدة لذلك اعتبرها ملازمة للشرك، فقال:

ومن هنا تعلمون: انّ الذين يستعينون بأصحاب الأضرحة والقبور على قضاء حوائجهم وتيسير أُمورهم وشفاء أمراضهم ونماء حرثهم وزرعهم، وهلاك أعدائهم، وغير ذلك من المصالح هم عن صراط التوحيد ناكبون، وعن ذكر الله معرضون[1].

ولا يخفى عدم صحته إذ الاستعانة بغير الله (كالاستعانة بالعوامل الطبيعية) على نوعين:

أحدهما عين التوحيد والآخر موجب للشرك، أحدهما مذكر بالله والآخر مبعد عن الله.

إنّ حد التوحيد والشرك ليس هو كون الأسباب ظاهرية أو غير ظاهرية إنّما هو الاستقلال وعدم الاستقلال، هو الغنى والفقر، هو الأصالة وعدم الأصالة.

---

١. تفسير المنار: ١/ ٥٩.

إنّ الاستعانة بالعوامل غير المستقلة المستندة إلى الله، التي لا تعمل ولا تؤثر إلاّ بإذنه تعالى ليس فقط غير موجبة للغفلة عن الله، بل هو خير موجه، ومذكر بالله، إذ معناها: انقطاع كل الأسباب وانتهاء كل العلل إليه.

ومع هذا كيف يقول صاحب المنار: «أُولئك عن ذكر الله معرضون» ولو كان هذا النوع من الاستعانة موجباً لنسيان الله والغفلة عنه للزم أن تكون الاستعانة بالأسباب المادية الطبيعية هي أيضاً موجبة للغفلة عنه.

على أنّ الأعجب من ذلك هو شيخ الأزهر الشيخ محمود شلتوت الذي نقل ـ في هذا المجال ـ نص كلمات عبده دون زيادة ونقصان، وختم المسألة بذلك، وأخذ بظاهر الحصر في ﴿إيّاك نستعين﴾ غافلاً عن حقيقة الآية وعن الآيات الأُخرى المتعرضة لمسألة الاستعانة. (١)

○ نقد نظر ثالث

وهناك رأي آخر يتوسط بين الرأيين وهو أنّه تجوز الاستعانة بالأسباب الطبيعية في الحوائج الحيوية، ولا تجوز الاستعانة بالأسباب غير العادية إلاّ إذا كان بصورة التوسل والاستشفاع إلى الله سبحانه .

وهذا القول وإن كانت عليه مسحة من الحق ولمسة من الصدق إلاّ أنّه ليس عينه.

فإنّ المنع عن الاستعانة بالأسباب غير العادية لماذا؟ إن كان لأجل كونه مستلزماً للشرك، فالمفروض عدمه، إذ المستعين إنّما يستعين، باعتقاد أنّ المستعان إنّما يعين بالقدرة المعطاة له من الله سبحانه ، ويعملها بإذنه ومشيئته، وطلب

١. راجع تفسير شلتوت: ٣٦ ـ ٣٩.

العون مع هذا الاعتقاد لا يستلزم الشرك، ومع فـرضه فأي فرق بين الممنوع (طلب العون) والمجاز وهو التوسل والاستشفاع؟

وإن كان المنع لأجل عدم وجود القدرة فيهم على الإعانة، فهو مناقشة، وهو في الصغرى خارج عن موضوع بحثنا، فإنّ البحث إنّما هو على فرض قدرتهم.

وإن كان المنع، لأجل كون الأصل في فعل المكلّف، هو المنع حتى يثبت الجواز، فهو محجوج بأصالة الإباحة ما لم يمنع عنه دليل قاطع، وعدم ورود تلك الاستعانة في الأدعية وغيرها على فرض صحته لا يدل على المنع.

ولو كان المنع لأجل أنّ قوله سبحانه: ﴿وإيّاك نستعين﴾ شامل لهذه الاستعانة التي لا تنفك عن الاستعانة به سبحانه كما أوضحناه، فلا يمكن تخصيصه بالتوسل والاستشفاع، لأنّ لسانه آب عن التخصيص وغير قابل له.

○ ٤. هل دعوة الصالحين عبادة لهم؟

تبيّن من البحوث السابقة أنّ طلب الحاجة من غير الله مع الاعتقاد بأنّه لا يملك شيئاً من شؤون المقام الالوهي، ولم يفوض إليه شيء، بل لو قام بشيء لا يقوم به إلاّ بإذن الله سبحانه، لا يكون شركاً.

وبقي في هذا المجال مطلب آخر وهو: انّ القرآن الكريم نهى ـ في موارد متعددة ـ عن دعوة غير الله سبحانه غير أنّ الوهابية استنتجت من هذه الآيات مساوقة الدعوة للعبادة.

وإليك فيما يأتي الآيات المتضمّنة، بل المصرحة بهذا المطلب:

﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ . (١)

﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ﴾ . (٢)

﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ . (٣)

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ . (٤)

﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ . (٥)

﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ . (٦)

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ﴾ . (٧)

﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾ . (٨)

﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ﴾ . (٩)

﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (١٠).

---

١. الجن: ١٨.

٢. الرعد: ١٤.

٣. الأعراف: ١٩٧.

٤. الأعراف: ١٩٤.

٥. فاطر: ١٣.

٦. الإسراء: ٥٦.

٧. الإسراء: ٥٧.

٨. يونس: ١٠٦.

٩. فاطر: ١٤.

١٠. الأحقاف: ٥.

فقد جعل دعاء الغير ـ في هذه الآيات ـ مساوياً مع دعاء الله ويستنتج من ذلك أنّ دعاء الغير عبادة له، ومن هذه الآيات يستنتج الوهابيون كون دعوة الأولياء والصالحين ـ بعد وفاتهم ـ عبادة للمدعو .

وملخص كلامهم: أنّ من قال متوسّلاً: يا محمد، فنداؤه ودعوته بنفسها عبادة للمدعو .

يقول الصنعاني في هذا الصدد:

وقد سمّى الله الدعاء: عبادة بقوله ﴿إِدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾ ومن هتف باسم نبي أو صالح بشيء، أو قال: اشفع لي إلى الله في حاجتي، أو استشفع بك إلى الله في حاجتي أو نحو ذلك، أو قال: اقض ديني أو اشف مريضي أو نحو ذلك، فقد دعا ذلك النبي والصالح والدعاء عبادة بل مخّها، فيكون قد عبد غير الله، وصار مشركاً، إذ لا يتم التوحيد إلاّ بتوحيده تعالى في الإلهية باعتقاد أنّ لا خالق ولا رازق غيره، وفي العبادة بعدم عبادة غيره ولو ببعض العبادات وعباد الأصنام إنّما أشركوا لعدم توحيد الله في العبادة [١].

***

ولكن لا مرية في أنّ لفظة الدعاء تعني في لغة العرب: النداء لطلب الحاجة، فلا يتحقّق مفهوم الدعوة إلاّ بطلب الحاجة، ولو استعملت في مورد في مطلق النداء ولم يكن معه طلب حاجة، فإنّما هو لأجل أنّ المنادي يطلب توجّه المنادى إلى نفسه، بينما تعني لفظة العبادة معنى آخر (وهو الخضوع النابع من الاعتقاد بالإلوهية والربوبية على ما مر تفصيله) [٢]، ولا يمكن اعتبار اللفظتين

١ تنزيه الاعتقاد للصنعاني كما في كشف الارتياب: ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

٢. راجع ص ٤٥٥ ـ ٤٦٨ من كتابنا هذا

مترادفتين، ومشتركتين في المفـاد والمعنـى بأن يكـون معنـى الـدعـاء هـو العبـادة لأسباب عديدة هي:

أوّلاً: انّ القرآن استعمل لفظـة الدعوة والدعاء في مـوارد لا يمكن أن يكون المراد فيها العبادة مطلقاً مثل:

﴿قالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهاراً﴾.[١]

فهل يمكن أن نقول إنّ مراد نوح عليه السلام هو أنّه عبد قومه ليلاً ونهاراً؟!

وأيضاً مثل قوله تعالى حاكياً عن الشيطان قوله:

﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾.[٢]

فهل يحتمـل أن يكون مقصـود الشيطان هـو أنه عبـد أتباعـه؟ في حين أنّ العبادة ـ لو صحت وافترضت ـ فإنّما تكون من جـانب أتباعه له لا من جانبه تجاه أتباعه.

ومثل هاتين الآيتين ما يأتي من الآيات:

﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾.[٣]

﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لا يَتَّبِعُوكُمْ﴾.[٤]

﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لا يَسْمَعُوا﴾.[٥]

---

١. نوح ٥.

٢. إبراهيم: ٢٢.

٣. غافر: ٤١.

٤. الأعراف: ١٩٣.

٥. الأعراف: ١٩٨.

﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ .(١)

﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ .(٢)

ففي هـذه الآيات وأمثالها استعملـت لفظة الـدعاء والدعـوة في غير معنى العبادة، ولهذا لا يمكن أن نعتبرهما مترادفتين، ولذلك فلو دعا أحد ولياً أو نبياً أو رجـلاً صالحاً، فإنّ عملـه ذلك لا يكـون عبادة لـه، لأنّ الدعـاء أعم من العبـادة وغيرها(٣).

ثانياً: أنّ المقصود من الدعاء في مجموع الآيات (المذكورة في مطلع البحث هذا) ليس هو مطلق النداء، بل نداء خاص يمكـن أن يكون ـ مآلاً ـ مرادفاً للفظ العبادة.

لأنّ مجموع هـذه الآيات وردت حـول الوثنيين الذيـن كانوا يتصـوّرون بأنّ أصنامهم آلهة صغـار قد فوّض إليهـا بعض شؤون المقام الالـوهي، ويعتقدون في شأنها بنوع من الاستقلال في التصرف والفعل.

ومعلـوم أنّ الخضوع والتـذلّل أو أي نـوع مـن القول والعمـل أمام مخلـوق باعتقاد أنّه إله كبير أو إله صغير لكونـه رباً أو مالكاً لبعض الشؤون الإلهية، يكون عبادة.

---

١. المؤمنون: ٧٣.

٢. آل عمران: ٦١.

٣. النسبة بين الدعاء والعبادة عموم وخصوص من وجـه: ففي هذه الموارد يصدق الدعاء ولا تصدق العبادة، وأمّا في العبادة الفعلية المجردة عن الذكـر كالركوع والسجود فتصدق العبادة، لأنّها تقترن مع الاعتقاد بالوهية المسجود له ولا يصدق الدعاء لخلوّه عن الذكر اللفظي.

ويصدق كـلا المفهومين: «الدعاء والعبـادة» في أذكار الصلاة، لأنّها دعـوة بالقول نـاشئة عن الاعتقاد بالوهية المدعو.

لا شك أنّ خضوع الوثنيين ودعاءهم واستغاثتهم أمام أوثانهم كانت بوصف أنّ هذه الأصنام آلهة أو أرباب أو مالكة لحق الشفاعة، وباعتقاد أنّها آلهة مستقلة في التصرف في أُمور الدنيا والآخرة، ومن البديهي أنّ أية دعوة لهذه الموجودات وغيرها مع هذه الشروط، عبادة لا محالة.

وتدل طائفة من الآيات :على أنّ دعوة الوثنيين كانت مصحوبة بالاعتقاد بالوهية الأصنام أو مالكيتها لمقام الشفاعة والمغفرة، وإليك بعضها:

﴿فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (١).

ففي هذه الآية يتضح جلياً بأنّهم كانوا يعبدونها متصوّرين ومعتقدين بأنّها تغنيهم من شيء كما يمكن للإله الحقيقي أن يفعل ذلك.

﴿وَلا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ﴾ .(٢)

﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ . (٣)

﴿فَلا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلاَ تَحْوِيلاً﴾ . (٤)

فالآيات المذكورة (في مطلع هذا الفصل) لا ترتبط بموضوع بحثنا مطلقاً، إذ الموضوع هو الدعوة دون الاعتقاد بإلوهية، ولا مالكية لشيء ولا استغناء، واستقلاله في التصرف في أُمور الدنيا والآخرة، بل لأجل أنّ المدعو عبد من عباد الله المكرمين، وأنّه ذو مقام معنوي استحق به منزلة النبوة، أو الإمامة، ولأنّه وعد المتوسّلون به بقبول أدعيتهم، وإنجاح طلباتهم فيما إذا قصدوا الله عن طريقه، كما

---

١. هود: ١٠١.
٢. الزخرف: ٨٦.
٣. فاطر: ١٣.
٤. الإسراء: ٥٦.

ورد في حق النبي الأعظم ﷺ:

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾.[١]

ثالثاً: يمكن أن يقال أنّ المراد من الدعاء في هذه الآيات هو القسم الخاص منه، أعني ما كان ملازماً للعبادة لا بمعنى أنّ الدعاء مستعمل في مفهوم العبادة ابتداء ،بل بمعنى أنّها مستعملة في معناها الحقيقي، غير أنّها لما كانت في موارد الآيات مقرونة باعتقاد الدعاة بالوهيتهم يكون المنهي عنه ذلك القسم من الدعوة لا مطلقاً، وتكون عقيدة الدعاة في حق المدعوين قرينة متصلة على أنّ المقصود ذلك القسم المعين لا جميع أقسامها ومن المعلوم أنّ الدعاء مع هذه العقيدة يكون مصداقاً للعبادة.

والدليل على أنّ المراد من الدعوة في هذه الآيات هو القسم الملازم للعبادة أنّه ربّما وردت في إحدى الآيتين ذاتي مضمون واحد لفظة الدعوة ووردت في الآية الأُخرى لفظة الدعاء، مثل قوله:

﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرّاً وَلا نَفْعاً﴾.[٢]

بينما يقول في الآية الأُخرى وهي:

﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَنْفَعُنا وَلاَ يَضُرُّنَا﴾.[٣]

ويقول أيضاً في الآية ١٢ من سورة فاطر:

---

١. النساء: ٦٤.

٢. المائدة: ٧٦.

٣. الأنعام: ٧١.

﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ .

ففي هـذه الآيـة ومـا قبلهـا استعملت لفظـة «تـدعـون ونـدعـوا» في حين استعملت في الآية الأُولى لفظة «تعبدون».

ونظير ما سبق قوله سبحانه :

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً﴾ .[1]

هذا وقد ترد كلا اللفظتين في آية واحدة وتستعملان في معنى واحد:

﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ .[2]

وقوله سبحانه : ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ .[3]

والآية ومـا تقدمها ظـاهرتان في أنّ المراد من الـدعوة هو العبـادة لا مطلق النداء وطلب الحاجة، وذاك ليس بمعنى استعمال الـدعاء ابتداء في معنى العبادة حتى يكون الاستعمال مجازياً بل إنّما استعملت في معناها الحقيقي، أعني: الدعاء، ولكن لمّا كان الدعاء مقروناً باعتقاد الداعي بالوهية المدعو صار المراد منه ـ بالمآل ـ العبادة، وقد تقدمت تلك النكتة آنفاً.

ويـؤيد مـا ذكرنـاه ما ورد في دعـاء سيد السـاجـدين مشيراً إلى مفاد الآيـة المتقدمة حيث يقول:

«وسميت دعاءك عبادة، وتركه استكباراً، وتـوعّدت على تركه دخول جهنم

---

١. العنكبوت: ١٧.

٢. الأنعام: ٥٦.

٣. غافر: ٦٠.

داخرين»[1].

وإنا لنطلب من القارئ الكريم أن يراجع بنفسه مادة الدعوة في المعجم المفهرس، فسيرى ورود مضمون واحد تارة بلفظ العبادة، وأُخرى بلفظ الدعاء والدعوة.

وهذا هو أوضح دليل على أنّ المقصود من الدعوة في الآيات المذكورة (في مطلع هذا الفصل) هو العبادة وليس مطلق النداء.

هذا والقارئ الكريم إذا درس مجموع الآيات التي ورد فيها لفظ الدعوة وأُريد منه القسم الملازم للعبادة لرأى أنّ الآيات أمّا وردت حول خالق الكون الذي يعترف جميع الموحدين بإلوهيته وربوبيته ومالكيته، أو وردت في مورد الأوثان التي كان عبدتها يتصورون إلوهيتها وأنّها مالكة لمقام الشفاعة، وفي هذه الحالة فإنّ الاستدلال بهذه الآيات في مورد بحثنا الذي هو الدعاء مجرداً عن تلك العقيدة لمن أعجب العجب.

○ سؤال وجواب

إلى هنا تبيَّن أنّ دعوة العباد الصالحين بأي شكل كان، سواء أكان لأجل التوسل والاستشفاع أم لأجل طلب الحاجة وإنجازها ليست عبادة، ولا تشملها الآيات الناهية عن الدعوة بتاتاً غير أنّه ينطرح هنا سؤال، وهو: انّه إذا كان غيره سبحانه لا يملك من قطمير ولا يملك كشف الضر والتحويل، فما فائدة هذه الدعوة، إذ قال سبحانه:

﴿فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾[2].

---

١. الصحيفة السجادية، الدعاء: ٤٩.
٢. الإسراء: ٥٦.

﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾؟ . (١)

والجواب: انّ البحث في هذا الفصل مركز على تمييز العبادة عن غيرها، وأمّا كون الدعوة مفيدة أو لا ، فخارج عن موضوع بحثنا، أضف إلى ذلك أنّ الآيات التي استدل بها تهدف إلى موضوع آخر لا يرتبط بالمقام.

○ ملخّص البحث

إنّ هذه الآيات راجعة إلى أصنام العرب الخشبية والمعدنية والحجرية ويتضح ذلك من سياق الآيات ، هذا أوّلاً، وثانياً أنّ الهدف من نفي المالكية عن غير الله ليس هو مطلقها، بل المراد المالكية المناسبة لمقامه سبحانه، أعني: المالكية المستقلة، ونفي هذه المالكية عن غيره سبحانه لا يدل على انتفاء ما يستند إليه سبحانه ، عنهم، ويؤيد ذلك أنّه سبحانه يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (٢) والمراد من الفقر هنا هو الفقر الذاتي ولا ينافي القدرة المكتسبة والفعالة بإذنه سبحانه .

والدليل على أنّ العرب كانوا يعتقدون في أصنامهم القدرة المستقلة قوله سبحانه : ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرّاً ولا نَفْعاً﴾ . (٣)

وقوله سبحانه : ﴿ويَعْبُدونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً مِنَ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ شَيْئاً وَلا يَسْتَطِيعُونَ﴾ . (٤)

---

١. فاطر: ١٣.

٢. فاطر: ١٥.

٣. المائدة: ٧٦.

٤. النحل: ٧٣.

وعلى ذلك فلـو قال سبحـانه لا يملكـون عن الله كشف الضر ولا تحويـلاً فالمقصود هو نفي تلك المالكية لا الأعم منها ومن المكتسبة.

○ البحث مركز على معرفة التوحيد في العبادة

قد ثبت بحمد الله أنّ طلب الشفاء والشفاعة والعون من عباد الله الصالحين ليست عبادة لهم، وأمّا أنّهم قادرون على الإجابـة أم لا، مأذونون في الإعانة من قبله سبحانـه أو لا، أو أنّ هذا الطلب جائز في الشرع أو لا وإن لم يكـن شركاً؟ أو غير ذلك من الأسئلة، فكلّهـا خارجة عن محط البحث الذي هـو التعرف على معايير التوحيد والشرك، وتطلب أجوبة تلك الأسئلة من مظانها.

نعم كفـانا في الإجابـة عليها مـا كتبه أعلام السنّـة والشيعة في هـذا المقام، فـراجع «الـدرر السنيـة» للسيد أحمد زينـي دحلان المكـي، و«كشف الارتيـاب» للعـلامة الأمين العـاملي، و«التوسـل والزيـارة في الشريعـة الإسلاميـة» للعلاّمـة المعاصر محمد الفقي من علماء الأزهر الشريف، فقـد تكفّلت هذه الكتب الإجابة عليها، ولم تبق لأي مشكك مجالاً للتشكيك، شكر الله مساعيهم.

١٠

عقائد الوثنيين في العصر الجاهلي

إنّ الوقوف على عقائد الوثنيين في العصر الجاهلي يسلط أضواء على البحث الحاضر، فإليك بعض عقائد الوثنيين من أصحاب الهياكل وأصحاب الأشخاص والحرنانية والدهرية، والتفصيل يطلب من مواضعه.

○ ١. أصحاب الهياكل

وكانوا يقولون: إنّ الإنسان ليس في مستوى عبادة الله والاتصال المباشر به، بل لابد له من واسطة، فيتوجه إليه ويتقرب به، وحيث إنّ الأرواح لم تكن في متناول أيديهم، فزعوا إلى الهياكل التي هي السيارات السبع، وكانوا يتقربون إلى هذه الهياكل تقرباً إلى الروحانيات، ويتقربون إلى الروحانيات تقرباً إلى البارئ تعالى، لاعتقادهم بأنّ الهياكل أبدان الروحانيات.

وكانوا يقومون بمراسيم خاصة لدى عبادة هذه الهياكل، فيعملون الخواتيم على صورها وهيئتها وصنعتها، ويلبسون اللباس الخاص به في ساعات مخصوصة

من اليوم، ويبخـرون ببخوره الخاص، ويعبدون كل واحد مـن تلك السيارات في وقت معين، ثم يسـألون حـاجتهم منها، ويسمّـونها: «أربابـاً» «آلهة» والله هو رب الأرباب وإله الآلهة. [١]

○ ٢. أصحاب الأشخاص

وكان هؤلاء يشتركون مع الفريق السابق ـ في بعض العقائد ـ إلاّ أنّهم كانوا يعبدون أشكـال السيارات بـدل السيارات نفسها، لأنّ لها طلـوعاً وأُفـولاً وظهوراً بالليل وخفـاء بالنهار، ولهذا صنعوا لها صـوراً ثابتة على مثالها، ويقـولون: نعكف عليها ونتوسل بها إلى الهيـاكل، فنتقرّب إلى الروحانيات، ونتقرّب بـالروحانيات إلى الله سبحانه وتعالى، فنعبدهم ﴿ليقرّبونا إلى الله زلفى﴾ . [٢]

○ ٣. عقائد العرب الجاهلية

قليل من العرب من كان يتـديّن بالدهرية فقالوا بالطبيعـة المحيية، والدهر المفني وكـانت الحياة ــ في نظرهم ــ تتألف من الطبـائع والعناصر المحسـوسة في العـالم السفلي، فيقصرون الحياة والموت على تـركبها وتحلّلهـا، فـالجامع هـو الطبع والمهلك هو الدهر، ولكن أغلبهم كانـوا يقرّون بالخالق وحدوث الخلق، وينكرون البعث والإعادة وإرسال الرسل من جانب الله. [٣]

ومنهم من كان يعبد الملائكـة والجن ويعتبرونها بناتِ لله سبحانه ، وصنف منهم كانوا من الصابئة الذين يعبدون الكواكب.

ومنهم من كان ينكر الخالق، وحدوث الخلق والبعث وإرسال الرسل ولكن

---

١. الملل والنحل: ٢/ ٢٤٤.

٢ و ٣. الملل والنحل: ٢/ ٢٤٤.

كلا الفريقين كانوا يعبدون الأصنام ويعتبرونها مالكة لمقام الشفاعة عند الله.

ومن العرب من كـان يتديّن باليهـودية أو بالنصرانية، وكـانت المدينة محط الأُولى ونجران محط الثانية.

وأمّـا الطوائف المسيحيـة الثـلاث التي كـانت تختلـف فيما بينها في السيـد المسيـح وروح القـدس والأب، فكـانـت عبـارة عـن: الملكـانيـة والنسطـوريـة واليعقوبية.

وكانت هذه الطوائف رغم اختلافاتها تشترك في عبادة المسيح الذي لم يكن غير رسول.

وفي الآيـات المتعرضـة لـذكر احتجـاج إبـراهيم، إشـارة إلى عقائد عبـدة الكواكب والأجرام السماوية. [1]

كما أنّه وردت في بيان عقائد المسيحيّين آيات. [2]

والآيات التي استنكـر فيها القرآن، الـوثنية ـ بشـدة وعنف ـ تـرتبط بعرب الجاهلية الذين كانـوا يعتنقون عقائد مختلفة إذ كان أكثرهم يعبـد الأصنام باعتقاد أنّها الشفعاء وأنّها آلهة صغار، ومن هذه الآيات ـ على سبيل المثال ـ :

﴿وَإِذَا رَءَاكَ ٱلَّذِينَ كَفَـرُوا إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُـزُوًا أَهَٰذَا ٱلَّذِي يَـذْكُرُ ءَالِهَتَكُمْ وَهُمْ بِذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ هُمْ كَافِرُونَ﴾. [3]

﴿أَمْ لَهُمْ ءَالِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ﴾. [4]

---

١ و ٢. راجع الفصل الثالث، والفصل الخامس: ٢٨٥ ـ ٣٠٢.

٣. الأنبياء: ٣٧.

٤. الأنبياء: ٤٣.

﴿وَجَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ . [1]

﴿أَفَرَأَيْتُمُ ٱللاَّتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلأُخْرَىٰ﴾ . [2]

○ إلى من تشير هذه الآيات؟

إنّ الهدف الأساسي في هـذه الآيات ونظـائرها هـو: النهي عن دعـوة الفرق الوثنية، التي كـانت تتخذ الأصنام شريكة لله في بعض لتدبير أو مـالكة للشفاعة على الأقل فكـان ما يقـومون بـه من خضـوع واستغاثـة واستشفاع بهذه الأصنـام بـاعتبار أنّها آلهة صغـار، فـوّض إليها جـوانب مـن تدبير الكـون وشـؤون الدنيـا والآخرة.

فأي ارتباط لهذه الآيـات بالاستغاثة بالأرواح الطـاهرة مع أنّ المستغيث بها لا يتجاوز عن الاعتقاد بكونها عباد الله الصالحين.

فـالمقصود مـن قولـه سبحانـه : ﴿وإِنَّ ٱلْمَسَـاجِـدَ للهِ فَـلاَ تَـدْعُـوا مَعَ ٱللهِ أَحَدَاً﴾[3]، وما شـابهها ممـا تقدم في أوّل البحث هـو الدعـوة العبادية التـي كان المشركون يقومون بها أمام اللات والعزى ومناة أو الأجرام الفلكية والملائكة والجن، وكأنّ الآية تريد أن تقول:

فلا تعبدوا مع الله أحداً.

فلو نهى القـرآن الكريم عن إشراك غير الله معـه سبحانه في العبـادة ، فأي ربط لهذه المسألة بمسألـة دعوة الصالحين وطلب الحاجة منهم ممـا يقدرون عليها

---

١. الأنعام: ١٠٠.

٢. النجم: ٢٠ ـ ٢١.

٣. الجنّ: ١٨.

بإذن الله وإقداره: -

فإذا قال القرآن الكريم:

﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ﴾ .[١]

﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ﴾ .[٢]

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ .[٣]

﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ .[٤]

﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَنْفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا﴾ .[٥]

﴿وَلاَ تَدْعُ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنْفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ﴾ .[٦]

وما سواها من الآيات مما يوجد في القرآن بوفرة، فكل هذه الآيات مرتبطة بالدعوة التي تكون عبادة للأصنام والكواكب والملائكة والجن، باعتبار أنّها آلهة صغار وباعتبار أنّها معبودات ومدبّرة للكون وشفعاء تامي الاختيار، ولا مرية في أنّ أية دعوة تكون هكذا، تكون مصطبغة ـ لا محالة ـ بصبغة العبادة، فأي ربط لهذه الآيات بدعوة الصالحين وطلب الشفاعة منهم مع الاعتقاد بأنّهم لا يقدرون على شيء بدون الإذن الإلهي، ومع الاعتقاد بأنّهم لا يملكون أي مقام إلهي وربوبي وتدبير، وما شابهها؟ فهل يمكن قياس الدعوتين بالأُخرى وبينهما بون شاسع؟

إنّ أوضح دليل على التباين بين هاتين الدعوتين هو أنّ الوهابيين يعتقدون بأنّ مثل هذا الطلب من الأنبياء الصالحين شرك حرام بعد وفاتهم، وجائز مشروع

---

١. الرعد: ١٤.
٢. الأعراف: ١٩٧.
٣. الأعراف: ١٩٤.
٤. فاطر: ١٣.
٥. الأنعام: ٧١.
٦. يونس: ١٠٦.

حال حياتهم، وقد أثبتنا ـ فيما سبق ـ أنّ الموت والحياة غير مؤثرين ـ مطلقاً ـ في ماهية العمل، وفي جوازه وعدم جوازه.

ومما سبق تبين ما في فتح المجيد، إذ قال:

وقوله: (أو يدعو غيره): اعلم أنّ الدعاء نوعان: دعاء عبادة، ودعاء مسألة، ويراد به في القرآن هذا تارة وهذا تارة، ويراد به مجموعهما.

فدعاء المسألة هو طلب ما ينفع الداعي مِن جلب نفع أو كشف ضر، ولهذا أنكر الله على من يدعو أحداً من دونه ممّن لا يملك ضرّاً ولا نفعاً، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرّاً وَلَا نَفْعاً وَاللهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[1] وقوله: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2]، وقال: ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذاً مِنَ الظَّالِمِينَ﴾.[3]

قال شيخ الإسلام [ابن تيمية]: فكل دعاء عبادة مستلزم لدعاء المسألة وكل دعاء مسألة متضمن لدعاء العبادة قال الله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾.[4]

---

١. المائدة:٧٦.

٢. الأنعام: ٧١.

٣. يونس: ١٠٦.

٤. الأعراف: ٥٥.

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتاكُمْ عَذابُ اللهِ أَو أَتَتْكُمُ السّاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِين * بَلْ إِيّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شاءَ وَتَنْسَونَ ما تُشْرِكُونَ﴾ .[١]

وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَساجِدَ للهِ فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَداً﴾ .[٢]

وقال تعالى: ﴿لَهُ دعْوَةُ الحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيءٍ إِلاّ كَباسِطِ كَفَّيْهِ إِلى الماءِ لِيَبْلُغَ فاهُ وَما هُوَ بِبالِغِهِ وَما دُعاءُ الكافِرينَ إِلاّ في ضَلال﴾ .[٣]

وأمثال هذا في القرآن في دعاء المسألة أكثر من أن يحصر، وهو يتضمن دعاء العبادة، لأنّ السائل أخلص سؤاله لله، وذلك من أفضل العبادات، وكذلك الذاكر لله والتالي لكتابه ونحوه طالب من الله في المعنى فيكون داعياً عابداً.

فتبيّن بهذا من قول شيخ الإسلام أنّ دعاء العبادة مستلزم لدعاء المسألة، كما أنّ دعاء المسألة متضمن لدعاء العبادة.[٤]

فمن هذا البحث الضافي حول الدعوتين وكون إحداهما مسألة عبادية، والأُخرى مسألة غير عبادية، تتضح أُمور:

الأوّل: كيف استفاد ابن تيمية من الآية: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخِفْيَةً﴾ والآية: ﴿وانّ المَساجِدَ للهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَداً﴾ إنّ طلب الحاجة من أحد تكون دعوة عبادة للمدعو.

---

١. الأنعام: ٤٠ ـ ٤١.
٢. الجنّ: ١٨.
٣. الرعد: ١٤.
٤. فتح المجيد: ١٦٦.

فإذا كانت لفظة «ادعوا» في قوله سبحانه : ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً﴾ ولفظة ﴿لا تَدْعُوا﴾ في قوله سبحانه ﴿فَلا تَدْعُوا مَعَ اللهِ﴾ بمعنى المناداة، فكيف تكون الدعوة الطلبية مستلزمة للدعوة العبادية؟

إنّ هاتين الآيتين ـ على فرض دلالتهما ـ (ولا دلالة لهما) لا تدلان على أكثر من النهي عن دعوة غير الله، وأمّا أنّ دعوته تكون مستلزمة لعبادته فلا يدل ظاهر الآية عليه أبداً، إذ أنّ النهي عن الشيء ليس دليلاً على كون المنهي عنه مصداقاً للعبادة.

الثاني: انّ الدعوة الطلبية إنّما تستلزم الدعوة العبادية إذا اعتقد الداعي بإلوهية المدعو على مراتبها، ففي هذه الموارد تستلزم الدعوة الطلبية، الدعوة العبادية، بل هي الدعوة العبادية عينها، وليست مستلزمة لها، وتكون مثل هذه الدعوة عبادة لا أنّها مسلتزمة للعبادة.

ولكن إذا دعا الداعي أحداً، مجرّداً عن الاعتقاد المذكور، فلا تكون دعوته ـ حينئذ ـ عبادة له.

ثالثاً: من الغريب جداً أنّ تصح الاستغاثة بالأحياء وتكون مشروعة ـ على الإطلاق ـ غافلاً عن أنّه لو كان مطلق الاستغاثة بغير الله (حتى إذا لم تكن مصحوبة بالاعتقاد بإلوهية أو مالكية المستغاث) شركاً لما كان لموت المدعو وحياته أيُّ أثر في هذا القسم .

وما ورد عن النبي الأكرم من أنّ الدعاء مخ العبادة، فالمراد هو الدعوة الخاصة، أعني: ما إذا كانت مصحوبة بالاعتقادبإلوهية المدعو .

وبتعبير آخر، أنّ المقصود بالدعاء في الحديث المذكور إنّما هو دعاء الله، فيكون دعاء الله مخ العبادة.

فأيّ ربط لهذا الحديث بدعوة الصالحين التي لا تكون مقرونة بأيّ شيء من الاعتقاد بإلوهية المدعو ؟!!

نعم يبقى هنا سؤال وهو أنّ دعوة الغير وإن لم تكن عبادة له على ما أوضحناه، ولكنها أمر محرّم بحكم هذه الآيات، فدعوة الصالحين من الأموات من الدعوات المحرّمة، لأنّها دعوة غيره سبحانه ، ودعوة الغير منهية عنه، نعم لا تشمل الآيات دعوة الأحياء لأنّه أمر جائز بالضرورة، فيستنتج منها حرمة دعوة الصلحاء الماضين وإن لم يكن شركاً.

والجواب عنه واضح بعد الاحاطة بما ذكرناه، لأنّ الآيات ناظرة إلى دعوة خاصّة صادرة من المشركين، وهي دعوة آلهتهم وأربابهم المزعومة، والنهي عن هذه الدعوة المخصوصة لا توجب حرمة جميع الدعوات حتى فيما لم تكن بهذه المنزلة.

وأوضح دليل على ما ذكرناه هو ما اعترف به السائل من عدم شمول الخطابات لدعوة الأحياء وطلب الحاجة منهم، فإنّ خروج هذا القسم ليس خروجاً عن حكم الآيات حتى يكون تخصيصاً، بل خروج عن موضوعها وعدم شمولها له من أوّل الأمر، وليس الوجه لخروجه عن الآيات إلاّ ما ذكرناه من أنّ الآيات ناظرة إلى الدعوة التي كان المشركون يقومون بها طيلة حياتهم، وهي دعوة الأصنام والأوثان بما هي آلهة، بما هم يملكون لهم النفع والضر والشفاعة والغفران، وهذا الملاك ليس بموجود في دعوة الصلحاء.

ولأجل هذه العقيدة في حق الآلهة يقول سبحانه في الإله الذي صنعه السامري: **﴿هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ * أَفَلا يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً وَلاَ يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً﴾** [1].

---

١. طه: ٨٨ـ ٨٩.

ومما يدل على ما ذكرناه هو تكـرار كلمة «من دونه» في الآيات، فإنّها ليست لتعميـم كل دعـوة متـوجهـة إلى غيره سبحانـه، حتـى نحتـاج إلى إخراج بعـض الأقسام، أعني: دعوة الأحياء لطلب الحوائج، أو دعوة الأموات لا لطلب الحاجة، بل للتوسـل والاستشفاع، بل جيء به لتبيين خصـوصية هذه الدعـوة، وهي دعوة الغير بظـن أنّه يقـوم بـالفعل مستقـلاً مـن دون الله كما هو المزعـوم للمشركين في آلهتهم.

وأمّا طلب الحاجة ممّن لا يقوم (في زعم الـداعي) إلاّ بأمره سبحانه ومشيئته بحيث لا تكون دعوتـه منفكة عن دعوة الله سبحانه فلا يصدق عليـه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ بِشَيْءٍ﴾ .[1]

وغيره من الآيات.

○ بناء المساجد على القبور

قد سبق [2] منا أنّ التبرّك بآثار الأولياء وعباد الله الصالحين خصوصاً التبرك بآثـار النبي كان أمـراً رائجاً بين المسلمين، وعلى ذلـك فبناء المساجـد على القبور بعنوان التبرّك ممّا لا إشكـال فيه، هذا، ويظهر من بعـض الآيات أنّ أهل الشرائع السماوية كانوا يبنون المساجد على قبور أوليائهم أو عندها، ولأجل ذلك لما كشف أمر أصحاب الكهف تنازع الواقفون على آثـارهم، فمنهم من قال وهم المشركون: ﴿ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَاناً رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ﴾ [3]، وقال الآخرون وهم المسلمون: ﴿لَنَتَّخِذَنَّ

١. الرعد: ١٤.
٢. من كتابنا هذا ص ٥٣٥.
٣. الكهف: ٢١.

عَلَيْهِم مَّسْجِداً﴾ .[١]

قال الزمخشري في تفسير قـوله: ﴿ٱبْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَاناً﴾ : أي ابنـوا على بـاب كهفهم لئـلاّ يتطرّق إليهم النـاس ضناً بتربتهم ومحافظـة عليها، كما حفظت تـربة رسول الله بالحظيرة.

وقـال في تفسير قولـه: ﴿قَالَ ٱلَّـذِينَ غُلِبُـوا عَلَىٰ أَمْـرِهِمْ لَنَتَّخِـذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِداً﴾ ، أي قال المسلمون وكانوا أولى بهم وبـالبناء عليهم: لنتخذنّ على باب الكهف مسجداً، يصلي فيه المسلمون ويتبرّكون بمكانهم .[٢]

وقـال في تفسير الجلالين: فقالـوا ـ أي الكفّـار ـ : ابنـوا عليهم أيّ حـولهم بنيانـاً يسترهـم، ربّهم أعلـم بهم، قال الـذين غلبـوا على أمرهـم: أمر الفتيـة وهم المؤمنون: لنتخذن عليهم ـ حولهم ـ مسجداً يصلّى فيه. [٣]

وعلى الجملة: فقد اتفق المفسرون على أنّ القائل ببنـاء المسجد على قبورهم كان هم المسلمـون، ولم ينقل القرآن هذه الكلمة منهم إلاّ لنقتـدي بهم ونتّخذهم في ذلك أُسوة.

ولو كان بناء المسجـد على قبورهم أو قبور سائر الأولياء أمـراً محرماً لتعرض عند نقل قولهم بالرد والنقد لئلا يضل الجاهل.

وأمّا مـا روي عن النبي مـن قولـه: «لعن الله اليهود والنصـارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» [٤]، فالمراد منه هـو السجود على قبور الأنبياء واتخاذهـا قبلة في

١. الكهف: ٢١.

٢. الكشاف: ٢/ ٢٥٤.

٣. تفسير الجلالين: ٢/ ٣.

٤. صحيح البخاري: ٢/ ١١١، كتاب الجنائز.

الصلاة وغيرها، والمسلمون بريئون من ذلك، وقد أوضحه القسطلاني في كتابه «إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري».

○ اقتراح على كتّاب الوهابية

إنّ كثيراً من كتّابهم خلطوا في البحث بين العناوين التالية: الشرك، البدعة، المحرم.

فتجب عليهم الدقة في تطبيق هذه العناوين على أفعال المسلمين فربّما يكون شيء محرماً ولا يكون بدعة، وربما يكون محرماً وبدعة ولا يكون شركاً، فليس كل حرام بدعة، وليس كل بدعة شركاً، غير أنّهم لا يميّزون بين هاتيك العناوين ويطلقون على كل حرام ـ في زعمهم ـ شركاً وبدعة.

وفي الختام نذكّر القارئ أنّ التوسع المشهود في هذا الفصل لم يكن إلاّ لتوضيح الحقيقة والإصحار بها مع التحفظ على الأدب الإسلامي في نقل الكلمات ونقدها، فإن صدر هناك شيء فلم يكن ذلك إلاّ لأجل الصراحة في القول لا للقسوة في الحجاج، وإلاّ فيجمعنا التآخي في الله والدين: ﴿إِنَّما الْمُؤْمِنُونَ إِخوَة﴾ [1] فنحن كما قال شاعر الأهرام:

إنا لتجمعنا العقيدة أمة ... ويضمنا دين الهدى أتباعاً

ويؤلّف الإسلام بين قلوبنا ... مهما ذهبنا في الهوى أشياعاً

بقيت هنا أبحاث طفيفة ملأت كتب الوهابية:

١. التوسّل إلى الله بالأنبياء.

---

١. الحجرات: ١٠.

٢. الإقسام على الله بمخلوق، أو بحق مخلـوق، ونحوه مثل أن تقول: أقسم عليك بفلان، أو بحقه.

٣. الحلف بغير الله، الذي مـلأ القرآن ذلك الحلف كما في سـورة الشمس، فقـد ورد في القرآن قـرابة أربعين حلفـاً بغير الله، وقـد نبهنا آنفـاً أنّ ورود شيء في القرآن يدل على جوازه وكونه أُسوة.

٤. النحر والذبح باسمه سبحانه و إهداء الثواب إلى الأموات.

٥. بناء القبور وعقد القباب فوقها.

٦. الدعاء والصلاة عند قبر النبي والإسراج عنده.

٧. شدّ الرحال لزيارة القبور .

ونرجئ البحث عن هذه العناوين إلى محل آخر، وقد أوضحنا حالها في بعض تآليفنا.

على أنّنا لا نحب أن نعبّر عن هذه الطائفة بالوهابية غير أنّ اشتهارهم بهذا واستعمالهم هذه الكلمة في حقّهـم سوّغ لنا هذا الأمر، كيـف، وقد نشرت الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة كتاباً باسم «الحركة الوهابيـة»، طبع عام ١٣٩٦هـ رداً على مقال للدكتور محمد البهي.

الفصل العاشر

الله والتوحيد في التقنين والتشريع

○ التوحيد في التقنين والتشريع

١. حاجة المجتمع إلى القانون.

٢. شرائط المشرّع.

٣. لا تتوفر هذه الشروط إلاّ في الله.

٤. الآيات الدالة على التوحيد في التشريع.

٥. الصنف الأوّل الدال على عدم جواز التشريع لغير الله.

٦. الصنف الثاني الدال على تقريع من يحلون حرامه ويحرمون حلاله.

٧. إجابة على سؤال.

٨. الصنف الثالث الدال على أنّ الأنبياء بعثوا مع نظم كاملة للحياة.

٩. ما هي معاني الشريعة والملة والدين؟

١٠. الصنف الرابع الدال على المنع من التحاكم إلى الطاغوت.

١١. الصنف الخامس الآيات التي تذم النصارى على إعطاء الأحبار حق التشريع.

١٢. الصنف السادس الآيات الحاثّة على اتّباع الرسول.

١٣. ماذا يراد من الشرك في التشريع؟

١٤. سؤال واجابة.

١٥. الشيعة وفكرة حق التشريع للنبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام.

١. حاجة المجتمع إلى القانون.
٢. شرائط المشرّع .
٣. لا تتوفر هذه الشروط إلاّ في الله.

إنّ اتساع الحياة الاجتماعية للبشر على وجه الأرض من جانب، وغياب العيش الفردي في الكهوف والغابات والبراري شيئاً فشيئاً من جانب آخر، يكشف عن أنّ الإنسان ميّال بطبعه إلى النمط الاجتماعي من الحياة، ليتمكن بالتعاون مع أبناء نوعه من التفوّق على المشكلات والمصاعب.

ومن جهة أُخرى لما كان الإنسان أنانياً بطبعه مشدوداً إلى «حب الذات» وهو من الغرائز الأصيلة فيه، فهو يريد ـ بمقتضى هذه الغريزة ـ حصر كل شيء لنفسه، وإذا يخضع للقوانين والنظم فلأنّه يرى في خضوعه للنظام ضماناً لمصالحه الشخصيه، ولأجل هذاإذا وجد فرصة للتمرّد عليه ولم يجده مخالفاً لمصالحه يتمرّد عليه بحرص وولع.

ولذلك اتفق العقلاء على لزوم وجود ما ينظم العلاقات البشرية، حتى يتسنّى تكوين مجتمع إنساني صحيح يستطيع في ظله جميع البشر من استيفاء حقوقهم، ومعرفة واجباتهم وفي الحياة الاجتماعية ليقوموا بها دونما تجاوز أو عدوان، غير أنّه يجب علينا أن نعرف من هو الذي يقوم بهذا الواجب الأساسي.

فنقول: بما أنّ المقنّن يريد أن يقود المجتمع البشري نحو الكمال المنشود،

ويعيّن في ضوء ذلك واجبات الأشخاص تجاه بعضهم وتجاه أنفسهم ويضمن حقوقهم، ويقيّض لهم سعادتهم المادية والمعنوية، يجب أن يتوفر فيه أمران أساسيان:

١. أن يعرف الإنسان بعامّة خصوصياته، ويكون واقفاً على أسرار الكائن البشري وعارفاً بأُموره الروحية والجسمية بنحو دقيق، كالطبيب الذي لا يمكن أن يقوم بواجبه إلاّ بعد أن يتعرف على أحوال المريض وأوضاعه معرفة جيدة دقيقة ليتسنّى له معالجة المريض بنحو صحيح.

وبعبارة أُخرى: أنّ المقنّن يجب أن يكون ملمّاً جيداً بعلم النفس الإنسانية، وعلم الاجتماع محيطاً بهما، واقفاً على حقائقهما، لتوقف غرض التشريع على ذلك، وبالجملة يجب أن يكون واقفاً على الأحوال الفردية والاجتماعية.

٢. يجب أن يكون منزّهاً عن الهوى وعن أي نوع من حب الذات والنفعية، لأنّ حب الذات حجاب غليظ يحول دون رؤية المشرع للواقع، ويغطي على بصره وبصيرته.

لأنّ المرء مهما كان عادلاً ومنصفاً ربما يقع بصورة لا شعورية في شباك «الهوى» ويتأثر بغريزة «حب الذات» وينحرف تحت ضغط «النفعية» عن صراط العدل المستقيم.

ويجب أن نرى الآن فيمن يتوفر هذان الشرطان بنحو كامل؟

لا ريب إذا كان يتعين على المقنن أن يكون ذا معرفة كاملة بالإنسان، فلا ريب أنّه لا يوجد هناك من يعرف حقيقة النفس الإنسانية واحتياجاتها بكاملها سوى الله خالق الإنسان .

ولقد أشار القرآن إلى هذه الحقيقة إذ قال:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ . (١)

فالله الذي خلق جميع ذرات هذا العالم وركّب أجزاءه ولاءم بين مختلفاته، هو الذي يعلم ـ علماً تاماً ـ أسرار ما خلق، وهو الذي يعلم ما يصلح النفس الإنسانية وما يفسدها، أحسن من غيره.

وهو بعلمه المطلق وإحاطته الواسعة أدرى من غيره بعلاقات الأفراد، وأبعادها وآثارها، ويعرف العناصر الصالحة لإقامة مجتمع صالح سعيد، فهو أدرى من غيره بالقوانين التي تليق بالمجتمع الإنساني وتسعده، هذا بالنسبة إلى الشرط الأوّل.

***

وأمّا الشرط الثاني، أعني: تجرّد المشرّع عن أيّ نوع من أنواع الهوى والنفعية، فلابد من الاعتراف بأنّه لا أحد هناك يتصف بهذه الصفة غيره سبحانه ، فهو الموجود الوحيد الذي لا نفع له في المجتمع الإنساني ليخشى عليه ويحرص على حفظه وصيانته عند سن القوانين.

فهو الذي تنزّه عن الغرائز، في حين يتصف جميع أبناء البشر بحب الذات ـ التي تعتبر من أخطر آفات التشريع الصحيح ـ فهم مشدودون إليها رغم سعيهم للتخلّص من مخالبها، ومتأثرون بها مهما حاولوا عدم الخضوع لسلطانها.

وقد أشار جان جاك روسو إلى هذه الحقيقة بقوله:

لاكتشاف أفضل القوانين المفيدة للشعوب لابد من وجود عقل يرى جميع الشهوات البشرية، ولكن لا يجد في ذاته ميلاً نحوها، عقل لا يرتبط بالطبيعة ولا

---

١. الملك: ١٤.

يخضع لضغوطها، ولكنه يعرفها تمام المعرفة، عقل لا ترتبط سعادته بنا، ولكنه مستعد لأن يعيننا في سعادتنا. (١)

على هذا الأساس لا توجد في الإسلام أيّة سلطة تشريعية، لا فردية ولا جماعية، ولا يكون هناك مشرِّع إلاّ الله وحده.

وأمّا المجتهدون والفقهاء فهم في الحقيقة ليسوا إلاّ متخصصين في معرفة القانون، وظيفتهم الكشف عن الأحكام بعد الرجوع إلى مصادرها، وبالتالي تطبيق الأحكام الشرعية على مصاديقها في بعض المجالات.

فمن مراجعة الآيات القرآنية يثبت أنّ حق التشريع خاص بالله فقط، ولا يحق لأحد ـ في النظام التوحيدي ـ أن يفرض رأيه على الآخرين فرداً كان أو مجتمعاً، وأن يدعوا الناس إلى الخضوع لها والأخذ بها.

فالناس جميعاً ـ في النظام التوحيدي ـ متساوون كأسنان المشط، كما قال الرسول الأعظم ﷺ:

«الناس كأسنان المشط». (٢)

فلا فضل لأحد على أحد، ولا امتياز .

إنّ الإسلام كما لم يسمح لأحد بأن يختص بوضع القوانين دون سواه وحارب تلك الفكرة، كذلك حارب كل الطبقيات السائدة في الأنظمة الطاغوتية التي تضع بعض الطبقات فوق القوانين، فالجميع سواسية أمام القانون، كما عبّر عن ذلك الرسول الأعظم ﷺ إذ قال:

---

١. العقد الاجتماعي

٢. حديث مشهور.

«الناس أمام الحق سواء». [1]

ففي الأنظمة الطاغوتية نجد الأُمراء والحكام والملوك وحواشيهم ومن يدور في فلكهم، يعفون أنفسهم من الضرائب والرسوم، وكأنّهم بحاجة إلى الشفقة والعطف والمعونة ـ رغم امتلاكهم لأضخم الثروات ـ في حين يتحتم على أفراد الشعب حتى الضعفاء أن يتحملوا تلك الرسوم الثقيلة والضرائب الباهظة، لا على الحاجات المهمة فقط، بل حتى على الإبرة والخيط التي يستوردونها من الخارج ليكسوا عريهم، ويقوا أبدانهم برد الشتاء، وحر الصيف.

هذه هي خصائص النظم الطاغوتية، وهي تماماً على العكس من النظام الإسلامي التوحيدي الذي لا يقرّ أيَّ امتياز لأحد على آخر، أو لطبقة على أُخرى، ولا يعمل إلاّ بميزان العدل والمساواة.

ومن الطبيعي أنّ هذه العدالة والمساواة في النظام الإسلامي ليستا ناشئتين إلاّ من تنزّه المشرّع (أي الله)عن الهوى والنفعية وحب الذات التي يخضع لها مشرّعو القوانين والنظم البشرية.

○ الآيات الدالّة على التوحيد في التقنين

إنّ الآيات التي تعتبر حق التقنين خاصّاً بالله تعالى، والتي لا تأذن لأحد بأن يتعرّض لهذا المقام، كائناً من كان، تقع على أصناف، إليك بيانها:

○ الصنّف الأوّل

تدل الآيتان التاليتان على أنّه لا يحق لأحد غير الله أن يسن القوانين، معلّلة

---

١. حديث مشهور.

بأنّ مثل هذا الحق إنّما هو لمن يملك أزمّة الحياة البشرية برمّتها، الذي هو نوع من السلطة عليهم، وليس هو إلاّ الله تعالى دون سواه، قال سبحانه :

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْماءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾.(١)

لقد وردت جملة ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾ في آيتين من سورة يوسف، إحداهما الآية السابقة، والأُخرى في قوله تعالى:

﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾.(٢)

غير أنّ المقصود من حصر الحاكمية بالله سبحانه في الآية الأُولى هو الحاكمية التشريعية، كما أنّ المراد من حصرها به في الآية الثانية هو الحاكمية التكوينية.

والدليل على ذلك هو مضامين الآيتين، فالآية الأُولى تهدف إلى أنّه لا يحق لأحد أن يأمر وينهى ويحرّم ويحل سوى الله سبحانه، ولأجل ذلك قال ـ بعد قوله ـ ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾ : ﴿أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ ، فكأنّ أحداً يسأل عن أنّه إذا كان الحكم مختصاً به سبحانه والتشريع خاصّاً به، فماذا أمر الله في مورد العبادة؟ فأجاب على الفور ﴿أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ .

---

١. يوسف: ٤٠.
٢. يوسف: ٦٧.

وأمّا الآية الثانية، فهي تهدف إلى أنّ يعقوب لا يملك لأبنائه أمراً ولا يضمن لهم في صفحة الوجود شيئاً، فأُمور الكون كلّها بيده، ولابد من التوكّل عليه رغم معرفة أسباب الظفر بالمطلوب، ولأجل ذلك بعد ما عرفهم أسباب الظفر بقوله: ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ عاد يذكّرهم بأنّه لا يضمن ـ مع ذلك ـ لهم شيئاً بقوله: ﴿وَمَا أُغْنِي عَنكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾.

وأوضح دليل على كون المراد من الحكم هو الحكم التكويني أمره بإيكال الأُمور إليه في مجاري الحياة بقوله: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾.

وعلى الجملة فالآية الأُولى من الآيتين صريحة في اختصاص التشريع بالله سبحانه، لا يتردد في مضمونها من له إلمام بمعارف القرآن.

ويقرب من هذه الآية قوله سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.[1]

فإنّ المفسرين فسّروا الأمر هنا بالأمر التشريعي، قال الطبرسي: إنّما فصل بين الخلق والأمر، لأنّ فائدتها مختلفة لأنّه يريد بالخلق أنّ له الاختراع، وبالأمر أنّ له أن يأمر في خلقه بما أحبّ ويفعل بهم بما شاء.[2]

---

١. الأعراف: ٥٤.

٢. مجمع البيان: ٤/ ٤٢٨ وهذه الآيات كما دلت على حصر التشريع بالله سبحانه كذلك تدلّ على حصر الحاكمية بالله سبحانه وسيوافيك بيان دلالة الآية على حصر الحاكمية بالله سبحانه ولفظ «الحكم» والأمر في الآيتين أعم من التشريع والحاكمية.

ويمكن أن يقال إنّ المراد منه هو الأعم من الأمر التكويني والتشريعي بقرينة ﴿وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ فإنّ المراد من لفظة بأمره بقرينة التسخير هو الأمر التكويني، وعلى ذلك يمكن أن يراد من قوله: ﴿لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ الأعم من تدبير العالم بالأوامر التكوينية وتدبير المجتمع بالأوامر التشريعية.

○ الصنف الثاني

﴿يَا أَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ ٱلَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَومٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هذا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوهُ فَٱحْذَرُوا وَمن يرد الله فِتْنَته فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ الله شَيْئاً أُولئِكَ الَّذِينَ لَم يَرِدِ الله أَنْ يطهر قُلوبهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنيا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَة عَذابٌ عَظِيم﴾.

﴿سَمّاعُونَ لِلكذب أَكّالُونَ للسُّحتِ فَإِنْ جاؤوكَ فَٱحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَو أَعْرِض عَنهُمْ وَإِنْ تعرض عَنهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُمْ بَيْنَهُم بِالقِسْطِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطين﴾.

﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوراةُ فِيها حُكْمُ اللهِ ثُمَّ يَتوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَما أُولئِكَ بِالْمُؤْمنين﴾.

﴿إِنّا أَنْزَلْنا التَّوراةَ فِيها هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِها النبِيُّونَ الّذِينَ أَسْلَمُوا لِلّذينَ هادُوا والرَّبّانيُّون والأَحبارُ بِما استُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ الله وَكانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ فَلا تَخْشَوا النّاسَ وَٱخْشَونِ وَلا تَشْتَرُوا بِآياتي ثَمَناً قَليلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَل اللهُ فَأُولئِكَ هُمُ الكافِرُون﴾.

﴿وَكَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالعينَ بِالعينِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذنَ بِالأُذنِ وَالسنَّ بالسنِّ وَالْجُرُوحَ قِصاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ﴾.

﴿وَ قَفَّيْنا عَلى آثارِهِمْ بِعَيسى اَبن مَرْيَم مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مَنَ التَّوراةِ وَآتَيْناهُ الإنْجِيلَ فيهِ هدىً وَنُورٌ وَمُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوراةِ وَهُدىً وَمَوعِظَةً لِلْمُتَّقِين﴾.

﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الانْجِيل بِما أَنْزَل اللهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَل اللهُ فَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقُونَ﴾ .(١)

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَٱحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ ٱللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَٱسْتَبِقُوا ٱلْخَيْرَاتِ إِلَىٰ ٱللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُون * وَأَنِ ٱحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ ٱللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ ٱللهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ ٱلنَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ ٱلْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ . (٢)

ولو تأمل القارئ الكريم في مضامين هذه الآيات لتبيّن لـه بوضوح أنّ الله تعالى منذ أن بعث الرسل والأنبياء لم يأذن لأحد في أن يشرّع لنفسه ولا لغيره قانوناً لقصور علم البشر، وضآلة معلوماته، ولذلك أنزل في كل عصر أفضل ما يناسبه

١ . المائدة: ٤١ ـ ٤٧.

٢. المائدة: ٤٨ ـ ٥٠.

من الأحكام والقوانين.

فقوله: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ إشارة إلى أنّهم يخالفون ما قرر الله لهم من الأحكام.

وقوله: ﴿أَكّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾ يُراد منه أنّهم كانوا يحرمون حلال الله ويحلّون ما حرمه.

وأبلغ من كل ذلك قوله:

﴿وَعِنْدَهُمُ ٱلتَّوراة فِيهاحُكْمُ اللهِ﴾ .

وقوله: ﴿إِنّا أَنْزَلْنا التَّوراة فِيها هُدى وَنُور يَحْكُم بِها النَّبِيُّون﴾ .

وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ الله فَأُولئِكَ هُمُ الكافِرُون﴾ .

وقوله: ﴿وَكَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها انَّ النَّفْسَ ... ﴾ .

وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُون﴾ .

وقوله: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإنجِيل بِما أَنْزَلَ الله فِيهِ﴾ .

وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ فَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقُون﴾ .

فهذه المقاطع توضح لنا أنّ ممنوعية التقنين على البشر لم تكن في الإسلام فحسب، بل كانت في كل الشرائع السماوية والماضية، وإن حق التقنين حق منحصر بالله فقط، فهو من شأنه وفعله تعالى خاصة، ولم يفوّض هذا الحق إلى أحد أبداً، أليس هذا القرآن يصف كل من يستبدل النظام الإلهي بغيره، بالكفر تارة، وبالظلم أُخرى، وبالفسق ثالثة.

فهم كافرون، لأنّهم يخالفون التشريع الإلهي بالرد والإنكار والجحود .

وهم ظالمون، لأنّهم يسلمون حق التقنين الذي هو خاص بالله إلى غيره.

وهم فاسقون، لأنّهم خرجوا بهذا الفعل عن طاعة الله.

ثم هل هناك عبارة أصرح في انحصار حق التقنين في الله وانتفائه عن غيره، من قوله تعالى:

أ. ﴿ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ .

ب. ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ .

وهذا المنهاج والشرعة هو نظام الحياة لكل الأمم، لكل أُمّة حسب استعدادها وحسب حاجتها.

وحيث لا يمكن للنظام الإلهي أن يكون ناقصاً وعاجزاً ليكمل عن طريق النظام البشري، لذلك ليست هناك حاجة مطلقاً إلى النظام البشري مع وجود النظام الإلهي والقانون الربّاني.

ج. ثم يعود القرآن مرة أُخرى يؤكد بقاطعية، أنّ أي اتباع لغير أحكام الله ما هو إلاّ اتباع للهوى، والهوس إذ يقول:

﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ .

د. وبالتالي يعتبر القرآن كلّ حكم وتشريع لا ينبع عن الوحي (حكماً جاهلياً) فيقول بصراحة متناهية:

﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ .

○ إجابة عن سؤال

يمكن أن يقال إنّ الرجوع إلى غير الحكم الإلهي إنّما لا يجوز إذا كان هناك حكم إلهي، أمّا إذا لم يكن هناك حكم لله في مورد من الموارد، فلم لا يجوز حينئذ

لفرد أو لشورى أن يسن قانوناً، ويجعل حكماً لكيلا تقف حركة الأُمّة، ولا يتعرقل تقدمها ؟

إنّ السؤال إنّما يتوجّه إذا وجد مورد مثلما قاله، غير أنّ كون المنهاج إلهياً يوجب كونه في غاية الكمال والجامعية ولذلك لا مجال لتدخّل أيّ أحد في أمر التشريع وبعبارة أُخرى: انّ القرآن يقسم القوانين الحاكمة على البشر على قسمين: إلهي وجاهلي، وبما أنّ كل ما كان من صنع الفكر البشري لم يكن إلهياً، فهو بالطبع يكون حكماً جاهلياً.

وقد أشار إلى هذه الحقيقة الهامة الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام، إذ قال:

«الحكم حكمان: حكم الله، وحكم أهل الجاهلية، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم أهل الجاهلية». (١)

***

إنّ القرآن الكريم يعتبر نفسه مبيّناً لكل ما يحتاج إليه البشر في تنظيم حياته ومعيشته، إذ يقول:

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾. (٢)

وفي آية أُخرى يجعل بيانه وتوضيح مقاصده على عاتق الوحي، قال سبحانه: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾. (٣)

وفي آية أُخرى يعتبر القرآن، النبي الأكرم مبيّناً له، لا مقتصراً على القراءة،

---

١. وسائل الشيعة: ١٨/ ١٨، كتاب القضاء.

٢. النحل: ٨٩.

٣. القيامة: ١٨ ـ ١٩.

كما يقول:

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾.[١]

إنّ للنبي ـ بحكم هذه الآية والآيات الأُخر ـ وظيفتين:

الأُولى: تلاوة القرآن وقراءته على الناس حسبما نزل به الروح الأمين على قلبه، قال سبحانه: ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾.[٣]

الثانية: بيان أهدافه ومقاصده، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾، ولا منافاة بين أن يكون بيان القرآن على عاتق الوحي، كما يفيده قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ وبين أن يكون بيانه من وظيفة النبي، لأنّ ما يبيّنه الرسول مستند إلى الوحي والتعليم الإلهي.

كما أنّه لا منافاة بين أن يكون النبي مبيّناً لمقاصد القرآن، وأن تكون طائفة من الآيات معلومة عند أهل اللسان، مع قطع النظر عن بيان النبي ﷺ، كيف لا، و القرآن نزل بلسان عربي مبين، قال سبحانه: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[٤]، وقال سبحانه: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[٥]. وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾.[٦]

نعم لا منافاة بينهما لأنّ القرآن مشتمل بالضرورة على المجملات في كثير من

١. النحل: ٤٤.
٢. الإسراء: ١٠٦.
٣. القيامة: ١٦ ـ ١٩.
٤. النحل: ١٠٣.
٥. الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥.
٦. القمر: ١٧.

آيـات الأحكام، فما هـو المبين راجع إلى غير هـذه المجملات كـالصلاة والصـوم وغيرهما ممّا بيّنها الرسـول بأعمال وأقواله، وقال: صلّـوا كما رأيتموني أُصلّي ـ مثلاً ـ كما أنّه لا منافاة بين أن يكون بعد من أبعـاد آية واحدة واضحاً جليّاً في حين يكون البعد الآخر منه خفيّاً محتاجاً إلى بيان الرسول وخلفائه ـ صلوات الله عليهم ـ.

وبذلك يظهر أنّـه لا منافاة بين هذه الطوائف من الآيـات التي نقلنا نماذج منها.

إذا وقفت على ذلـك تعرف أنّ مـا ورد عن النبـي الأعظم ﷺ حجّة ملزمة واجبة الاتّباع بحكـم كونه مبيّناً للقـرآن، لأنّه يرجع إلى بيـان الأحكام التي وردت أُصولها وكليّاتها في القرآن كالآيات المرتبطة بالعبادات والمعاملات والسياسات.

يبقـى أن نعرف أنّ أقـوال الأئمّـة المعصومين مـأخوذة ــ بحكـم حديـث الثقلين [١] وحديث سفينة نوح [٢] ـ من النبي ﷺ ومنتهية إليه.

وبملاحظة هذه الأُمور كلّها يتضح موضع القرآن وأقوال الرسول وأهل بيته المعصومين، ويتجلّى لنا موقعهم في النظام الإسلامي.

هذا مضافاً إلى أنّ ما يدل على حجية قول النبي ﷺ لا ينحصر في ما ذكرنا، بل هناك آيات أُخرى تشهد بحجية قول النبي وفعله، كقوله تعالى:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾. [٣]

﴿وَمَا آتَاكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهاكُمْ عَنْهُ فَٱنْتَهُوا﴾. [٤]

وغيرها من الآيات التي تدارسها المحققون في مبحث العصمة.

---

١. حديث الثقلين هو: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي» وهو مشهور.

٢. حديـث السفينة هـو: «مثل أهل بيتـي كسفينة نـوح من ركبهـا نجا ومن تخلّـف عنها غـرق» وهو مشهور أيضاً.

٣. النجم: ٣ و ٤. ٤. الحشر: ٧.

○ الصنف الثالث

إنّ الآيات في هذا الصنف تدل ـ بجلاء تـام ـ على أنّ الأنبياء عامة ورسول الإسلام خاصة بعثوا مع نظام إلهي.

وإليك فيما يلي الآيات المرتبطة بهذا الصنف:

﴿إِنَّ هَذَا ٱلْقُرآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً﴾.[١]

إنّ المقصود بـ ﴿لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ هو شريعة الإسلام التي ذكرت في آية أخرى بلفظة «الشريعة»، إذ قال الله سبحانه :

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ ٱلأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ .[٢]

كما أنّ لفظة «أقوم» التي هي صيغة التفضيل من «القائم» كناية عن صحة أحكام القرآن واستقامتها قاطبة، بحيث تنطبق مع الطبيعة، وتكون معها على وفاق كامل.

إنّ أحكام الإسلام توفر للإنسان السعادة والحياة الكريمة، وتسوقه إلى الكمال في حين لا يصدق مثل هذا بالنسبة إلى النظم البشرية.

فهي رغم كونها مفيدة للبشر من بعض النواحي، إلاّ أنّها مضرة به وبحياته من جهات أُخرى هامة، وعديدة.

وتؤكد هذه الحقيقة آيات أُخرى مثل قوله تعالى:

﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾.[٣]

---

١. الإسراء: ٩.　　٢. الجاثية: ١٨.

٣. الأنعام: ١٦١.

في هذه الآية ذكر الإسلام أُصولاً وفروعاً بقوله:

١. ديناً قيماً.

٢. ملّة إبراهيم.

وفي آية أُخرى عبّر عن أحكام الإسلام بلفظة الشريعة، إذ يقول:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. [١]

في هذه الآية يتراءى للقارئ أمران:

١. أنّ النبي الأكرم أُرسل مع شريعة لتربية الناس وهدايتهم، وإيصالهم إلى ذرى الكمال.

وحيث إنّ الشريعة تعني الطريقة، فلابد للطريقة، من هدف يقصد، ومقصود يراد، وغاية تطلب، وما ذاك إلاّ الكمال الإنساني المنشود، اللائق بالإنسان أكرم المخلوقات.

٢. أنّ اتّباع الأحكام غير الإلهية وغير المستمدة من الوحي الإلهي ــ مهما كانت الأدمغة التي صنعتها ـ ليس إلاّ اتباع للهوى.

ومن ذلك يتضح لنا موضوع (التوحيد في التقنين والتشريع) فإنّ حق التقنين مختص بالله سبحانه ومسلوب من المجتمع البشري، وعلى ذلك فلو أشركنا في هذا الحق أحداً غير الله لعدلنا عن جادة التوحيد.

ثم إنّ الآية التالية تؤكد مضمون هذا الصنّف وتؤيده، إذ تقول:

﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكاً هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَ ادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ

---

١. الجاثية: ١٨.

إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمٍ﴾. (١)

والمنسك الوارد في الآية ليس إلاّ الشريعة الإلهية التي أنزلها الله تعالى على كل أُمّة حسب احتياجاتها وظروفها، ثم كان يحدث فيها التغيير مع مرور الزمن وتقدّم الأُمم وتوسع نطـاق حاجاتها وتكاملها، حتى أكملها الله وأتمّهـا في نهاية المطاف، وإن كان كل شريعةمنها كاملة بالنسبة إلى الظروف والأُمم التي أُرسلت إليها.

○ ما هي معاني: الدين، الشريعة، الملّة؟

حيث وردت في الآيـة ١٦١ مـن سورة الأنعـام لفظـة الـدين والملّـة ــ كما لاحظناه ــ يجدر بنا أن نوضح الفرق بين هاتين اللفظتين ولفظة الشريعة.

إنّ الدين حسب اصطلاح القرآن هو الطريقة الإلهية العامّة التي تشمل كل أبناء البشر في كل زمـان ومكان ولا تقبل أيَّ تغيير وتحويل مع مرور الـزمن وتطور الأجيـال، ويجب على كل أبنـاء البشر اتباعهـا، وهي تعـرض على البشريـة في كل أدوار التاريخ بنحو واحد دونما تناقض وتباين.

ولأجل ذلك نجد القرآن لا يستعمل لفظة الدين بصيغة الجمع مطلقاً، فلا يقول: «الأديان» وإنّما يذكره بصيغة المفرد، كما يقول:

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِنْدَ ٱللهِ ٱلإِسْلَامُ﴾. (٢)

﴿وَمَـنْ يَبْتَغِ غَيْـرَ ٱلإِسْـلَامِ دِيناً فَلَـنْ يُقْبَـلَ مِنْـهُ وَهُـوَ فِـي ٱلآخِـرَةِ مِـنَ ٱلْخَاسِرِينَ﴾. (٣)

---

١. الحج: ٦٧.

٢. آل عمران: ١٩.

٣. آل عمران: ٨٥.

في حين أنّ «الشريعة» تعني مجموعة التعاليم الأخلاقية والاجتماعية التي يمكن أن ينالها التغيير مع مرور الزمن وتطور المجتمعات وتكامل الأُمم، ولذلك لا يضير استعمال هذه اللفظة في صورة الجمع فيقال «شرائع» وقد صرح القرآن بتعدّد الشريعة.

فهو رغم تصريحه بوحدة الدين ـ كما مر في الآية السابقة ـ يخبر عن وجود شريعة لكل أُمّة ويكشف بذلك عن تعدد الشريعة، إذ يقول:

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾.(١)

وعلى هذا فإنّ البشرية دُعيت في الحقيقة إلى دين واحد وهو الإسلام الذي كان متحد الأُصول في كل الأدوار والأزمنة، وكانت الشرائع في كل زمن وظرف طريقاً للوصول إلى الدين الواحد ولم تكن الشرائع إلاّ طرقاً للأُمم والأقوام، لكل قوم حسب مقتضيات عصره ومدى احتياجه.

وأمّا الملّة، فهي بمعنى السنن التي بها تتقوّم الحياة البشرية وتستقيم، تلك السنن التي أودع في مفهومها «الأخذ والاقتباس من الغير».

ولذلك يضيف القرآن الكريم هذه العبارة ـ لدى استعمالها ـ إلى الرسول والأقوام، إذ يقول ـ مثلاً ـ:

﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾.(٢)

﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾.(٣)

وعلى هذا تكون الملّة والشريعة متحدتين معنى ومفاداً، مع فارق واحد، هو

---

١. المائدة: ٤٨.
٢. البقرة: ١٣٥.
٣. يوسف: ٣٧.

أنّ الملّة تضاف إلى غير الله، فيقال «ملّة محمد» و «ملّة إبراهيم»، ولا تضاف إلى الله تعالى فلا يقال ملّة الله.

○ الصنف الرابع

في هذا الصنف نجد الآيات تحذر من التحاكم إلى الطغاة والأخذ بقوانينهم، كما يقول:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً * أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً﴾.[1]

بل انّ القرآن يحذر المجتمع الإسلامي أساساً من أيّ ركون إلى النظم الطاغوتية والابتعاد عن سنن الله وشرائعه، إذ يقول:

﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.[2]

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ

---

١. النساء: ٥٩ ـ ٦٠.

٢. البقرة: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيراً﴾ . (١)

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ . (٢)

﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ﴾ . (٣)

أجل انّ القرآن ـ كما رأيت ـ يحذر من الركون إلى الطاغوت والميل إليه، فضلاً عن طاعته وتسليم المقدّرات إليه.

إنّ هذه الحقيقة تتجلّى من ملاحظة الآيتين الأُوليين، المذكورتين في مطلع هذا الصنف، فالآية الأُولى تأمر باتّباع الله ورسوله وأُولي الأمر في المجتمع الإسلامي، وأنّه إذا حدث حادث يجب ردّه إلى الله والرسول لا إلى غيرهم، ثم يندد بالذين يتحاكمون إلى الطاغوت رغم ادّعائهم الإيمان بالكتب السماوية.

ويا للأسف هل سلك مجتمعنا الإسلامي ـ في القرن الأخير ـ غير هذا الطريق الوبي؟ وهل اتبع غير الأنظمة البشرية، وحل مشكلاته ومنازعاته إلاّ وفق القوانين الطاغوتية التي ما أنزل الله بها من سلطان؟

ويمكن أن يسأل: أنّ القوانين الإسلامية بين ثابت وأبدي لا يقبل التغير مع تطوّر الظروف وبين متغير ومتطوّر، فما هو موقف السلطة التشريعية تجاه القسم الثاني؟

أمّا الجواب: فنقول: إنّ التغيّر والتطوّر ليس في جوهر القانون وصلبه، وإنّما هو في شكله وصورته، والذي يجب صيانته وحفظه إنّما هو جوهره وصلبه، لا

١. النساء: ٥١ ـ ٥٢.

٢. النحل: ٣٦.

٣. الزمر: ١٧.

عنوانه وصورته، فبالنسبة لروابط الحكومة الإسلامية وعلاقتها مع الأجانب ـ مثلاً ـ لا يمكن اتخاذ نظر واحد غير متغيّر.

فقد توجب بعض الظروف أن تتعامل الحكومة الإسلامية مع الأجانب وتوسّع الروابط السياسية والثقافية والتجارية معها، وربما أوجبت ظروف أُخرى أن تقطع هذه العلاقات أو تحرمها إلى أمد، أو تحددها على الأقل، غير أنّ هذا التغير والتبدّل إنّما هو في شكل هذا القانون الحاكم على العلاقات وفي كيفية التطبيق والتنفيذ لا في أصل القانون وحقيقته، لأنّ على الحاكم الإسلامي أن يصون مصالح الأُمّة الإسلامية، ويحفظ مكانتها العالية، ولا يسمح لأن تقع تحت سيطرة الكفار والمستعمرين، وهذا القانون هو ما يصرح به القرآن، إذ يقول:

﴿وَلَنْ يَجْعَلَ ٱللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ .[1]

وتدل الآيات والأحاديث الأُخرى على أنّ هذا القانون لا يقبل التغيّر والتبدّل أبداً، غاية ما في الأمر أنّ صيانة الكيان الإسلامي قد تكون في قطع الروابط وقد تكون في إقامتها مع الآخرين.

وأنت إذا لاحظت الآيتين التاليتين تقف على أنّ أساس السياسة الإسلامية مع الدول الأُخرى مذكور فيهما بوضوح قال سبحانه :

﴿لا يَنْهَاكُمُ ٱللهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ ٱللهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ ٱلظَّالِمُونَ﴾ .[2]

١. النساء: ١٤١.

٢. الممتحنة: ٨ـ٩.

وحاصل الآيتين: أنّ الله سبحانه ينهى عن إيجاد العلاقات الدبلوماسية مع الأُمم المحاربة للإسلام والمسلمين الذين أخرجوهم عن أوطانهم وظاهروا على عدوانهم.

وأمّا الأُمم المسالمة مع الحكومة الإسلامية فلا ضير في إقامة العلاقات معها وبذل البر والقسط إليهم.

قل لي بربك، هل يمكن أن نعتبر عمل حكومة مصر «لا شعبها» عملاً إسلامياً منطبقاً مع الموازين الإسلامية التي جاء بها القرآن؟

أوما أخرجت إسرائيل الأُمّة الإسلامية من وطنها السليب فلسطين؟!

أوما ظاهرت على إخراجهم، وانتزعت منهم حقوقهم المشروعة و شرّدتهم شرّ تشريد، وفرّقتهم شر تفريق؟!

***

وهكذا الأمر في مسألة تقوية بنية الدفاع الإسلامي فإنّ هناك أصلاً كليّاً بيّنه القرآن على هذا الصعيد، إذ قال:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾.[1]

فهذا القانون الذي يقرر ضرورة التفوق العسكري الإسلامي على جميع الجيوش العالمية قانون لا يتبدل ولا يقبل التغيير، غاية ما في الباب أنّ طريقة تطبيقه هي التي تقبل التغيير حسب الأدوار المختلفة.

ففي ما مضى كان الجيش الإسلامي يتسلّح بالرماح والسهام والسيوف ويتخذ من هذه الأسلحة ما كان يضمن له التفوق والغلبة، غير أنّ تطبيق هذا

١. الأنفال: ٦٠.

القانون في هذا العصر يقتضي تسليح الجيش الإسلامـي بأحدث الأسلحة وأكثرها تطوراً، وقوّة وتفوقاً، في كل المجالات البرية والجوية والبحرية.

وخلاصـة القول: إنّ زمام التشريـع الإلهي ليس في أيدي الناس حتـى هذا القسم من القـوانين الأساسيـة التي ينبغي أن تسايـر تطور الحياة البشريـة، فهي ثابتة روحاً وجوهراً، متغيرة تطبيقاً وشكلاً حسب ما تقتضي الظروف المتجددة.

ومع الإمعان في هـذين المثالين والموردين يتضح حكـم الموارد الأُخرى من القوانين المتغيرة:

○ الصنف الخامس

وهي الآيات التي تذم اليهود والنصارى لاتّخاذهم أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، كقوله تعالى:

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾. [١]

كيف كانـوا يتخذون رهبانهم وأحبارهم أربـاباً، هل كانـوا يعبدونهم؟ كلا، بل كانـوا يعطونهم حق التشريع الذي هـو من الشؤون الإلهية، فإذا أحل الـرهبان والأحبار لهم شيئاً أو حرّموا اتّبعوهم في ذلك.

أخـرج الكليني، عن الإمـام الصـادق عليه السلام في تفسير قـول الله جل وعـزّ ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [٢]:

«والله ما صامـوا لهم، ولا صلّوا لهم، ولكن أحلّوا لهم حراماً وحـرّموا عليهم

---

١. التوبة: ٣١.

٢. التوبة: ٣١.

حلالاً فاتّبعوهم» . [(١)]

وروى الثعلبي باسناده عن عدي بن حاتم قال: أتيت رسول الله وفي عنقي صليب من ذهب، فقال لي: «يا عدي اطرح هذا الربق من عنقك» قال: فطرحته، ثم انتهيت إليه وهو يقرأ هذه الآية: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً﴾ حتى فرغ منها ،فقلت: إنّا لسنا نعبدهم، فقال: «أليس يحرّمون ما أحله الله فتحرمونه، ويحلّون ما حرّم الله فتستحلّونه؟» قال: فقلت: بلى، قال: «فتلك عبادة» . [(٢)]

وفي حديث آخر:

«أمّا والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم ما أجابوهم، ولكن أحلّوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً فعبدوهم من حيث لا يشعرون». [(٣)]

○ الصنف السادس

تحثّ آيات هذا الصنف على أن لا يتقدّم المؤمنون على الله ورسوله واتّباعه على ما يأمر وينهى، إذ يقول:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ . [(٤)]

وقد ورد في المأثور أنّه ﷺ أمر بالإفطار في السفر غير أنّ بعضهم تمرّدوا عليه فسماهم رسول الله عصاة . [(٥)]

---

١ و ٢. أصول الكافي: ١/ ٥٣ وقد روى العلاّمة البحراني في تفسيره البرهان أحاديث جمة بهذا المضمون فراجع: ٢/ ١٢٠.

٣. البرهان: ٢/ ١٢١.

٤. الحجرات: ١.

٥. وسائل الشيعة: ٤/ ١٢٥ باب وجوب الإفطار في السفر .

ولأجل هذا يستنكر القرآن الكريم بشدة ـ في هذه السورة اتباع طلب النبي ﷺ ـ لآراء الناس ومشتهياتهم فيقول:

﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [1].

أي لأصابكم بسبب ذلك العنت والنصب.

وهنا يمكن أن ندرك عمق ما قاله الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، إذ قال:

«لأنسبنّ الإسلام نسبة لم ينسبها أحد من قبلي، ألا وإنّ الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء، والأداء هو العمل» . [2]

○ ماذا يراد من الشرك في التشريع؟

إذا وقفت على مضامين هذه الآيات وعرفت أنّ الله تعالى لم يعط زمام التشريع لأحد من عباده، تقف على أنّ العدول عنه عدول عن جادة التوحيد وتورط في الشرك .

إنّ التقنين والتشريع من الأفعال الإلهية التي يقوم سبحانه بها حسب، فلو أنّ أحداً اعتقد بأنّ غير الله يملك هذا الحق إلى جانب الله وإنّ الحبر اليهودي أو الراهب النصراني مثلاً أو من يشاكلهما له الحق في أن يسن للناس القوانين، ويعين من لدن نفسه لهم الحلال والحرام، فإنّه اتخذ سوى الله ربّاً ، وبذلك نسب فعل الله إلى غيره، وتجاوز حد التوحيد بتعميم هذا الحق على غيره سبحانه ، وكان بذلك مشركاً.

١. الحجرات: ٧.

٢. نهج البلاغة الكلمات القصار: الرقم ١٢٠ .

فلو اعتقد أحد بأنّ غيره سبحانه حق التقنين وأنّ بيده زمام التحليل والتحريم ومصير العباد في حياتهم الاجتماعية والفردية فقد اتخذه ربّاً أي مالكاً لما يرجع إلى عاجل العباد وآجلهم، فلو خضع مع هذا الاعتقاد أمامه صار خضوعه عبادة، وعمله شركاً.

ولأجل هذا نجد القرآن يقول: إنّ اليهود والنصارى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً، إذ معنى الربوبية في هذا المورد هو امتلاك الأمر وامتلاك زمام الاختيار في التحليل والتحريم، في حين أنّ الله سبحانه لم يعط لأحد مثل هذا الاختيار.

○ سؤال وإجابة

إذا ثبت أنّ زمام التشريع بيده سبحانه دون سواه فكيف يفسر ما ورد في الأحاديث من:

١. انّ الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين، ليكون المجموع عشر ركعات، فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة.

٢. انّ الله فرض في السنة صوم شهر رمضان وسنَّ رسول الله ﷺ صوم شعبان وثلاثة أيام من كلِّ شهر.

٣. انّ الله حرم الخمر بعينها وحرم رسول الله ﷺ المسكر من كل شراب.

٤. انّ الله فرض الفرائض في الإرث ولم يقسم للجد شيئاً، ولكن رسول الله ﷺ أطعمه السدس.[1]؟

---

١. أصول الكافي: ١/ ٢٦٦، الحديث ٤.

يمكن أن يقال: انّ الله سبحانه أدّب رسولـه فأحسن تأديبه وعلّمه مصالح الأحكام ومفـاسدهـا وأوقفه على مـلاكاتها ومنـاطاتها، ولما كانـت الأحكام تـابعة لمصالح ومفـاسد كامنـة في متعلّقاتها، وكان النبـي بتعليم منه سبحانـه واقفاً على المصالح والمفـاسد على اختلاف درجاتها ومـراتبها كان له أن ينص على أحكـامه سبحانه من طـريق الوقوف على عللها وملاكاتها، ولا يكـون الاهتداء إلى أحكامه سبحانه من طريق التعرّف على عللها بأقصر من الطرق الأُخر التي يقف بها النبي على حلاله وحرامه، وإلى هذا يشير الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بقوله:

«عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية لا عقل سماع ورواية، فإنّ رواة العلم كثير ورعاته قليل»[١].

غير أنّ اهتداءه صلى الله عليه وآله وسلم إلى الأحكام وتنصيصه بها من هذا الطريق قليل جداً لا يتجاوز عما ذكرناه، وبذلك يعلم حال الأئمّة المعصومين عليهم السلام في هذا المورد.

وقد يجاب عنه أنّ عمـل الرسول لم يكن في هاتيـك الموارد سوى مجرّد طلب وقد نفذ الله طلبه، لا أنّه قام بنفسـه بتشريع وتقنين، ويشير إلى ذلك قوله: «فأجاز الله عزّ وجل له ذلك».

ولو أنّ النبي كـان يمتلك زمام التشريع وكـان قد فوّض إليـه أمر التقنين ـ على نحو ما تفيده كلمة التفويض[٢] ـ إذن لما احتاج إلى إذنه وإجـازته المجدّدة، ولما كان للجملة المذكورة أي معنى.

***

١. نهج البلاغة: الخطبة ٢٣٤ طبعة محمد عبده.

٢. أي أنّ الله فوض هذا الحق إلى رسول الله واعتزل هو ليفعل النبي ما يشاء.

قد تبيّن من هذا البحث الضافي أنّه لا مكـان للسلطة التشريعية بمفهومها الشائع في ظل النظام الإسلامي، فليس لأحد ولا لجماعة حق في سن القانون، غير أنّه يبقى هناك سؤال، وهو: ماذا يخلف هذه السلطة في الحكومة الإسلامية؟ نقول يخلفها جهازان:

١. فريق الإفتـاء، وهـم المجتهدون الـذين يستنبطون الأحكام الشرعيـة عن الأدلّة وهؤلاء الجماعة يستكشفون الأحكـام ببركة الأدلة وليست لآرائهم وأفكارهم من دون الاستناد إلى إحدى الأدلة الشرعية أيّة قيمة.

٢. فريق الشـورى، ووظيفته تخطيط شـؤون البلاد في الاقتصاد والسيـاسة والعمران على ضوء القوانين الإسلامية.

وأمّا تفصيل عمل هذين الفريقين فموكول إلى الجزء الثاني من كتابنا، الذي يتضمن البحث عن شؤون النبوة وقيادة النبي الأعظم ﷺ.

○ الشيعة وفكرة حق التشريع للأئمّة

نشر الكاتب إبراهيم السليمان الجهمان مقالاً في مجلـة «الدعوة» تحت عنوان «مزاعم طـائفة الشيعة» جـاء فيه بأكاذيـب وافتراءات على هذه الطائفـة هم برآء منها، وممّـا جاء فيه: أنّ الشيعة تـزعم أنّ للأئمّة حـق التشريع والنسخ (أي نسخ الأحكام).

إن هذا إلاّ افتراء وكـذب ألصقه بهم هـذا الكاتـب غير المكترث بما يقول، ونحن نرشد ـ هنا ـ القارئ الكريم إلى عقيدة الشيعة في حق أئمتهم بنقل ما تواتر عن إمامهم الخامس أبي جعفر الباقر عليه السلام حيث قال مخاطباً لجابر :

«يا جابر أنّا لو كنا نحدثكم برأينا وهوانا لكنّا من الهالكين، ولكنّا نحدثكم

بأحاديث نكنزها عن رسول الله كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضّتهم».

وفي رواية أُخرى: «ولكنّا نفتيهم بآثار من رسول الله وأُصول علم عندنا نتوارثها كابراً عن كابر».

وفي رواية محمد بن شريح عن الصادق عليه السلام:

«والله ما نقول بأهوائنا ولا نقول برأينا، ولا نقول إلاّ ما قال ربنا».

وفي رواية عنه عليه السلام:

«مهما أجبتك فيه بشيء فهو عن رسول الله، لسنا نقول برأينا من شيء» [1].

إلى غير ذلك من الأحاديث المتضافرة عنهم وكلّها تفيد أنّ علومهم وأحاديثهم مأخوذة عن نبيهم وجدهم الأطهر.

غير أنّا لا نريد أن نؤاخذ بالمثل، ولا نريد أن نعكر الصفو، فإنّ ما نسبه إلى تلك الطائفة أولى بأن ينسب إلى غيرهم فإنّ منهم من يعد الصحابة ممن حق لهم التشريع!!

يقول مؤلّف «السنّة قبل التدوين»: انّه تطلق السنّة أحياناً على ما عمل أصحاب رسول الله وإن لم يكن في القرآن، أو في المأثور عنه، وقد كان يفرق بعض المحدثين فيرى الحديث هو ما ينقل عن النبي والسنّة ما كان عليه العمل المأثور في الصدر الأوّل، وعلى ذلك يحمل قول عبد الرحمن بن مهدي: لم أر أحداً قط أعلم بالسنة ولا بالحديث الذي يدخل في السنّة من حماد بن زيد، وقوله: سفيان الثوري إمام في الحديث وليس بإمام في السنّة، والأوزاعي إمام في السنّة وليس بإمام في الحديث، ومالك إمام فيهما، ومن أبرز ما ثبت في السنّة بهذا المعنى سنّة

١. راجع جامع أحاديث الشيعة، المقدمة: ١/ ١٧.

الصحابة في الخمر، وتضمين الصناع، ويحتج بذلك بقوله: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسّكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ.

وبها قال علي بن أبي طالب بعد ما جلد الشارب أربعين جلدة: «كف، جلد رسول الله أربعين، وأبو بكر أربعين وكملها عمر ثمانين، وكل سنّة».

وقال ابن قيم الجوزية، في توجيه الحديث الأوّل: فقرن سنّة خلفائه بسنته، وأمر باتّباعها كما أمر باتّباع سنَّته، وهذا يتناول ما أفتوا به وسنّوه للأُمّة وإن لم يتقدّم من بينهم فيه شيء وإلاّ كان ذلك سنَّته. [1]

وهذه الروايات تدل على أنّ للصحابة سنة كسنّة النبي وآراءهم وفتاواهم حجة كحديث رسول الله، فعندهم سنَّة أبي بكر، سنَّة عمر، وسنَّة علي.

وما أتفه ما رواه السيوطي في «تاريخ الخلفاء» قال: قال حاجب بن خليفة شهدت عمر بن عبد العزيز يخطب وهو خليفة فقال في خطبته: ألا إنّ ما سنّ رسول الله ﷺ وصاحباه، فهو دين نأخذ به وننتهي إليه وما سنَّ سواهما فإنّا نرجئه. [2]

وفي محاورة ثعلبة بن أبي مالك القرضي مع عبد الملك بن مروان: وليست سنّة أحب إلي من سنّة عمر وقد أخّر صلاته إلى مزدلفة. [3]

ومنهم من يجعل قول الصحابي حجة، من دون تسميته سنّة، فقد نقل الشيخ أبو زهرة عن ابن القيم انّه استدل على حجية آرائهم بنحو ستة وأربعين وجهاً.

---

١. السنّة قبل التدوين: ١٨، راجع أعلام الموقعين: ٤/ ١٤٠.

٢. تاريخ الخلفاء: ١٦٠.

٣. طبقات ابن سعد: ٥/ ١٧٢.

نعم خالف الشوكاني في المقام وجاء بالحق حيث قال: والحق أنّ قول الصحابي ليس بحجة، فإنّ الله سبحانه وتعالى لم يبعث إلى هذه الأُمّة إلاّ نبينا محمداً وليس لنا إلاّ رسول واحد، والصحابة ومن بعدهم مكلّفون على السواء باتّباع شرعه والكتاب والسنّة، فمن قال: إنّه تقوم الحجة من دين الله بغيرهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت، وأثبت شرعاً لم يأمر الله به.[1]

وما ذكره الشوكاني حق والحق أحق أن يتّبع وقال سبحانه : ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ .[2]

وقال سبحانه : ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ .[3]

إنّ حق التشريع من حقوقه سبحانه لم يعطه لأحد حسب مفاد هذه الآيات ولم يشرك فيه أحداً غير أنّ بعض أهل السنّة قد جانب الحق وأثبته للأُمراء، وراء الصحابة يسمّونه «صوافي الأُمراء» .

فعن المسيب بن رافع قال: إذا كان الشيء من القضاء وليس في الكتاب ولا في السنّة سمّي «صوافي الأُمراء» فجمع له أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق .[4]

وعن هشام بن عروة قال: ما سمعت أبي يقول في شيء قط برأيه، قال: ربما سئل عن الشيء فيقول هذا من خالص السلطان.[5]

---

١. راجع ص: ٢٣١ ـ ٢٣٩ كتاب بحوث مع أهل السنّة والسلفية.
٢. النحل: ١١٦ .
٣. يونس: ٥٩ .
٤. جامع بيان العلم : ٢/ ١٧٤ .
٥. جامع بيان العلم: ٢/ ١٤٧ .

وبالاسناد عن أبي هـرمز قال: أدركت أهل المدينة ما فيهـا الكتاب والسنّة والأمر ينزل فينظر فيه السلطان. [١]

هذا وذاك بل وغيره من الكلمات تفيد ـ بصراحة ـ أنّ الصحابة والأُمراء لهم حق التشريع والتقنين، وأنّ آراءهم ونظـرياتهم تعدّ أحكـاماً إلٰهية ـــ حسب منطق أهل السنّة ـ وعلى ذلك فرعوا حجية القياس والرأي للعلماء قائلين بأنّا أمرنا بطاعة أُولي الأمر بمقتضى قـوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُـوا الرَّسُـولَ وَأُولِي الأَمْـرِ مِنكُمْ﴾، فيدخل في هذه الاطاعة ما قالوه بقياس أو رأي. [٢]

ولقد أشبع الكلام في المقام العلاّمة الحجّـة السيد مهدي الروحاني في كتابه القيّم «بحوث مع أهل السنّة والسلفية» فراجعه.

وقد عد الأُستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه «مصادر التشريع الإسلامي» في ما لا نـص فيه، من الأدلـة: إجماع أهل المدينـة، وقول الصحـابي، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع الخلفاء الأربعة. فراجـع ص ١٠٩ واقرأ ما فيه ثم أقض في التهمة التي ألصقها الجهمان بالشيعة، وأنّ أي طائفة أحرى بهذه النسبة.

---

١. المصدر السابق.

٢. لا يخفى ما في هذا الاستدلال من الوهن والضعف.

الفصل الحادي عشر

الله والتوحيد في الطاعة

○ الله والتوحيد في الطاعة

١ . انحصار حق الطاعة في الله.

٢ . الطوائف التي وجب طاعتها بإذن الله.

٣. الرسول الأعظم ﷺ.

٤ . وظائف الرسول.

٥. أُولو الأمر .

٦. الوالدان.

٧. محدودية إطاعتهما.

○ انحصار حق الطاعة في الله سبحانه

تعتبر مسألة التوحيد في الطاعة من أهم مسائله والمراد منه الاعتقاد بأنّه ليس هناك من تجب طاعته بالذات إلاّ الله تعالى، فهو وحده الذي يجب أن يُطاع وتمتثل أوامره، وأمّا طاعة غيره فإنّما تجوز إذا كانت بإذنه و أمره وإلاّ تكون محرمة، ووجه ذلك هو أنّ الطاعة من شؤون المالكية والمملوكية، ومن فروع الربوبية والمربوبية، فالمالك للوجود بأسره ورب الكون الذي منه وإليه كل شؤوننا هو الذي يجب أن يُطاع دون سواه، ولا تعني الطاعة ـ في الحقيقة ـ سوى أن نضع ما وهبنا من آلاء ونعم بها في ذلك «وجودنا» و «إرادتنا» ـ في الموضع الذي يرضاه ولا ريب أنّ المروق من هذه الطاعة لا يكون إلاّ ظلماً تقبّحه العقول السليمة، وتنفر منه الطباع المستقيمة.

وبعبارة أوضح: أنّ التوحيد في الطاعة يعد في الحقيقة من شؤون التوحيد في الأفعال.

فعندما نعتقد بأنّه ليس للكون إلاّ خالق ومنعم واحد وأنّ وجود العالم مستمد من ذلك الخالق المنعم، في هذه الصورة يتعين بالضرورة أن نعترف بأنه ليس في الوجود سوى مطاع واحد هو الذي تجب طاعته دون غيره، وإلى ذلك يشير قوله سبحانه : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[1].

---

١. فاطر: ١٥.

ولأجل ذلك نجد القرآن الكريم يطرح مسألة الطاعة لله وحده مشعراً بانحصارها فيه، إذ قال:

﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْراً لأنفُسِكُمْ﴾.[1]

وتقرب من ذلك الآية التالية حيث تمدح فريقاً من المؤمنين بأنّهم يسمعون أوامر الله ويطيعونها مشعرة بانحصار الطاعة فيه سبحانه إذ تقول:

﴿وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾.[2]

وفي آية ثالثة تصرح بأنّ النبي لا يُطاع إلاّ بإذنه سبحانه :

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ .[3]

فهذه الآية تفيد ـ بوضوح ـ أنّ طاعة النبي فرع لطاعة الله، وأنّها في طول طاعته تعالى وليس في عرضها ومصافها، بمعنى أنّها ليست واجبة بذاتها وأنّ النبي ليس مطاعاً بذاته، فلو لم يأمر بها لما وجبت طاعته ولما كان مطاعاً.

وفي آية رابعة تعد طاعة النبي طاعة الله نفسه، إذ تقول:

﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾ .[4]

فإذا كان هذا حال النبي فحال غيره أوضح، فتلخص أنّه ليس هناك من تجب طاعته بالذات إلاّ الله سبحانه وأمّا إطاعة غيره فإنّها تجب بأمر من تجب طاعته بالذات.

---

١. التغابن: ١٦.

٢. البقرة: ٢٨٥.

٣. النساء: ٦٤.

٤. النساء: ٨٠.

○ الذين تجب طاعتهم بأمره

يصرح القـرآن الكريم بـوجـوب طاعـة طوائف خـاصـة بإذنه وأمـره، وفي مقدّمتهم النبي الأكرم ثم أُولو الأمر من المؤمنين ثم الوالدان.

ولمّا كان البحث عـن المطاع الثاني يرتبط بمبـاحث الحكومة والـولاية التي تأتي في الجزء الثـاني من هذا الكتـاب، لذلك نـرجئ البحث عنـه إلى ذلك الجزء، ونخص البحث في هذا الفصل بالأوّل والثالث فنقول:

○ ١. الرسول الأكرم ﷺ

إنّ النبي الأعظم ﷺ ممّن افترض الله طاعته والانقيـاد لأوامره والانتهاء عن نواهيه، وهذه حقيقـة صرحت بها الآيات التالية مضافاً إلى الآيات التـي مر ذكرها عليك:

وهذه الآيات هي:

﴿قُلْ أَطِيعُوا ٱللهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ ٱللهَ لا يُحِبُّ ٱلْكَافِرِينَ﴾. (١)

﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ﴾. (٢)

﴿وَأَطِيعُوا ٱللهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا﴾. (٣)

﴿وَأَطِيعُوا ٱللهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. (٤)

---

١. آل عمران: ٣٢.

٢. النساء: ٥٩.

٣. المائدة: ٩٢.

٤. الأنفال: ١.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَوَلَّوا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ .[١]

﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا﴾ .[٢]

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ .[٣]

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[٤].

﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ .[٥]

﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾ .[٦]

وقد ورد لزوم طاعة النبي في آيات أُخرى في صورة التسوية، بين طاعة الله وطاعة الرسول مثل قوله:

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ﴾ .[٧]

﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾ .[٨]

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ .[٩]

---

١. الأنفال: ٢٠.

٢. الأنفال: ٤٦.

٣. النور: ٥٤.

٤. محمد: ٣٣.

٥. المجادلة: ١٣.

٦. التغابن: ١٢.

٧. النساء: ٦٩.

٨. النساء: ٨٠.

٩. النور: ٥٢.

﴿وَمَنْ يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً﴾ .[١]

﴿وَمَنْ يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا ٱلأَنْهَارُ﴾ .[٢]

﴿وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ﴾ .[٣]

﴿وَأَقِمْنَ ٱلصَّلاَةَ وَآتِينَ ٱلزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ .[٤]

ثم يعود القرآن فيصف معصية الرسول بالكفر، لأنّ رد الرسول والتمرّد عليه رد على الله وتمرّد عليه، إذ يقول:

﴿قُلْ أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوا فَإِنَّ ٱللَّهَ لا يُحِبُّ ٱلْكَافِرِينَ﴾ .[٥]

وعلى هذا الأساس يعتبر القرآن تكذيب النبي بمنزلة التكذيب لله والجحد لآياته سبحانه، إذ يقول:

﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ ٱلظَّالِمِينَ بِآيَاتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ .[٦]

وعلى هذا يعتبر تكذيب القرآن ، وتكذيب النبي بل وتكذيب أي شخص أو شيء مرتبط بالله ارتباطاً مسلماً، تكذيباً لله تعالى، في الحقيقة.

---

١. الأحزاب: ٧١.

٢. الفتح: ١٧.

٣. التوبة: ٧١.

٤. الأحزاب: ٣٣.

٥. آل عمران: ٣٢.

٦. الأنعام: ٣٣.

○ ما هو المراد من إطاعة النبي ؟

إنّ النبي الأعظم بما هو نبـي ورسول كان يتحمل من جانبـه سبحانه أُموراً ووظائف هامة تنبع من صميم نبوته ورسالته ونشير إلى أهمها:

الأوّل: تـلاوة وتعليـم الآيات القـرآنيـة، التـي كـان ينزل بها أمين الـوحـي جبرائيل، على قلبه الشريف، تلـك الآيات التي كانت تتضمن الأوامـر والنواهي الإلهية، مثل أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وما شابه ذلك.

الثاني: إبلاغ الأحكام والأوامر والنواهي بالبيان الشخصي، والمراد من البيان الشخصي هو «الأحـاديث» والألفـاظ التي يكـون إنشاؤهـا من النبـي نفسه، فيما يكون معانيها من جانب الله تعالى، وهـو ما يطلق عليه «الحديث النبوي» حسب ما اصطلح عليه.

ولم يكن للنبـي في إبلاغه لرسـالات ربه من شأن ــ سواء أكان عن طـريق تـلاوة القرآن أم عـن طريـق أحاديثـه ـ إلاّ كـونه رسـولاً ومبلغاً لأوامـره ونواهيـه سبحانه.

وإذا ما وجدنا القرآن الكريم يصف النبي بأنّه : «الشاهد والبشير والنذير» وما شابه ذلك، فإنّ تلك الأوصاف ليست ناظرة إلاّ إلى هذه الوظائف التي ما كان للنبي فيها من دور إلاّ دور المبلغ حسب .

الثالث: أعمال الولاية الإلهية الموهوبة له من الله سبحانه بقوله: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (١) ومـن الـواضح أنّ إعمالها يحتـاج إلى إصـدار أوامـر ونواهي إلى المؤمنين، ولا ينجح النبي في هذا المقام إلاّ أن يكون مطاعاً بين أُمّته.

---

١ . الأحزاب: ٦.

وهذا كما لو أمر بتجييش الجيش، والنفـر إلى الجهاد، ومكافحة الظالمين إلى غير ذلك ممّا يتقوّم بـه إصلاح المجتمع، ولأجل ذلك عد الله سبحـانه مخالفة النبي معصية ربما توجب الخروج عن الدين.

وما ورد من الآيـات الدالة على لزوم طاعـة النبي ناظرة إلى هـذا القسم من الأوامر الناشئة من هذا المقام، إنّ مقام النبي في هذه الصورة هو مقام القائد الذي يأمـر من يكون تحت قيادتـه وإمرته أو ينهـاه، وليس مقام الإبلاغ المحـض الذي ليس له شأن سوى إبلاغ أحكامه سبحانه .

قد تقتضي المصـالح الإسلامية ـ مثلاً ـ أن يـدفع المسلمون ـ عـدا الحقوق المالية الواجبـة عليهم ـ مبالغ إضافيـة في سبيل المصالح الإسلاميـة، أو قد يطّلع النبي ﷺ على ظلم رجل لزوجته، ويرى في استمرار العـلاقة الزوجية بينهما حرجاً لا يطاق وعسراً لا يتحمّل، وفي مثـل هذه الصور يأمـر النبي ﷺ بدفع الضرائب الخاصة للـدولة الإسلاميـة وإطلاق سراح الزوجـة حسماً لمادة الفساد، ويجب على المؤمنين إطاعته، وإلى ذلك يشير قوله سبحانه :

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ ٱللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ ٱللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِيناً﴾ .[١]

ففي هـذه الآية التي تتحـدّث عن معصية الله والـرسول ليس المقصـود هو معصية الرسول بما هو مبلغ لرسالات الله وأحكامه، إذ ليس في هذه الحالة للرسول الأعظم أي أمر ونهي حتى تعد مخالفته مخالفة للرسول، بل هو في هذه الحالة ليس إلاّ مبلغاً ومنبّئاً ورسولاً بين الله وعباده.

إنّ معصية الرسول إنّما تتحقّـق إذا كانت الأوامر صادرة عن مـوقع القيادة

١. الأحزاب: ٣٦.

والإمرة، وعند ذلك يعد الأمر والنهي أمراً، ونهياً له وتعد المخالفة مخالفة له.

والعجب أنّ صاحب المنار حصر إطاعة النبي في مورد الأحكام التي أمر الله رسوله أن يبلغها عنه حيث قال: قضت سنّة الله بأن يبلغ عنه شرعه للناس رسل منهم وتكفل عصمتهم في التبليغ، ولذلك وجب أن يطاعوا في ما يبيّنون من الدين والشرع.

مثال ذلك أنّ الله تعالى هو الذي شرع لنا عبادة الصلاة وأمرنا بها، ولكنّه لم يبيّن لنا في الكتاب كيفيتها وعدد ركعاتها ولا ركوعها ولا سجودها ولا تحديد أوقاتها، فبيّنها الرسول بأمره تعالى إيّاه بذلك في مثل قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. [١]

فهذا البيان بإرشاد من الله تعالى فاتّباعه لا ينافي التوحيد ولا كون الشارع هو الله وحده. [٢]

وضعف هذا الكلام ظاهر، إذ ليس للنبي الأكرم في هذا المضمار أي أمر ولا نهي، وإنّما هو مجرد مبلّغ أو مذكّر وليس له عليهم أية سلطة وسيطرة، وإليه يشير قوله سبحانه:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾. [٣]

نعم في مجال الحاكمية التي يحتل النبي ﷺ فيها دست الحكومة، يكون له الأمر والنهي.

---

١. النحل: ٤٤.
٢. راجع تفسير المنار: ٥/ ١٨٠.
٣. الغاشية: ٢١ ـ ٢٢.

○ ٢. أُولو الأمر

إنّ الفريق الثاني الذي أوجب الله طاعتهم علينا من سمّاهم الله سبحانه بأُولي الأمر ويكون لهم بالتالي مقام الآمرية والقيادة في المجتمع الإسلامي، حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾.[١]

وبما أنّ التعرف على أُولي الأمر في المجتمع الإسلامي أنسب بمباحث القيادة والحكم نرجئ البحث عنه إلى الجزء الثاني الذي يتكفّل بتحليل مباحث النبوة في الكتاب العزيز، ونبحث عنه عند البحث عن الرسول الخاتم والنبي القائد.

○ ٣. الوالدان

اتّفق المسلمون ـ اقتداء بالكتاب العزيز ـ على حرمة مخالفة الوالدين مستندين إلى قوله سبحانه:

﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ لا تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالوَالِدَيْنِ إِحْسَانا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً﴾.[٢]

إذ لو كانت لفظة ﴿أُفٍ﴾ التي توجب انزعاجهما محرّمة، فمن الأولى أن

---

١. النساء: ٥٩.

٢. الإسراء: ٢٣.

تكون مخالفتهما في سائر الأمور التي توجب انزعاجهما بكثرة حراماً أيضاً، نعم إطاعتهما وإن شئت قل: حرمة مخالفتهما محددة بما إذا لم يأمرا بالشرك، بل بما إذا لم يأمرا بما فيه معصية الله.

ـ لأنّ القرآن لمّا نهى عن طاعة أمر المسرفين في قوله: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾ (١)، وعن طاعة الآثم والمكذِّب والغافل في قوله: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾ (٢)، وقوله سبحانه : ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (٣)، وقوله سبحانه : ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ (٤)، وجب علينا أن لا نطيع أمر من يأمر بمخالفة الله ومعصيته، فإنّ ذلك يشبه أمر من أغفل الله قلبه أو صار من المكذبين والمسرفين، سواء في ذلك الوالدان وغيرهما، وبذلك تكون دائرة الإطاعة أضيق مما سبق فتتحدد الإطاعة عندئذ بما لم تكن دعوتهما دعوة إلى معصية الله ومخالفته ـ على الإطلاق ـ .

لقد دعا القرآن الكريم المجتمع البشري إلى تكريم مقام الوالدين واحترامهما، وإطاعتهما، ولكنّه ذكّر ـ في نفس الوقت ـ بنقطة مهمة وجديرة بالاهتمام وهي: أنّ محبة الأبناء لآبائهم وأُمّهاتهم يجب أن لا تكون محبة عمياء، ولا أن تكون طاعتهم لهم طاعة غير محسوبة تسبب في الخروج عن حدود العدالة.

فإنّ على الأبناء أن لا يكتموا الشهادة الحقّة حتى لو كانت ضد آبائهم وأُمهاتهم لو كانوا ظالمين حقاً.

---

١. الشعراء: ١٥١.
٢. الإنسان: ٢٤.
٣. القلم: ٧.
٤. الكهف: ٢٨.

فها هو القرآن الكريم يقول في هذا الصدد:

﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَالِدَيْنِ وَٱلأَقْرَبِينَ﴾ .[١]

فلو دعا أحد الوالدين ولده إلى الشرك، وجب أن يقاومهما، فلا تجرّه مودته وعاطفته إلى اختيار الباطل، ولا ينساق وراء ما دعا إليه الأبوان بدافع المحبة، كما يقول القرآن الكريم:

﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا﴾ .[٢]

﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا﴾ .[٣]

ولقد أشار الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إلى حق إطاعة الوالدين المحدود، في عبارة مقتضبة له، إذ قال:

«فحق الوالد على الولد أن يطيعه ـ أي الولد يطيع والده ـ في كل شيء إلاّ في معصية الله» .[٤]

١. النساء: ١٣٥.

٢. لقمان: ١٥.

٣. العنكبوت: ٨.

٤. نهج البلاغة: الكلمات القصار: رقم ٣٩٩.

الفصل الثاني عشر

الله والتوحيد في الحاكمية

○ الله وانحصار حق الحاكمية فيه

١ . انحصار حق الحاكمية فيه سبحانه .

٢ . الآثار السيئة لفقدان القائد.

٣ . الاقتداء بسيرة النبي ﷺ.

٤ . الولاية والحاكمية لله سبحانه .

٥ . الولاية لله سبحانه لا الإمرة والإدارة.

٦ . كلمة أخيرة.

الحكومة ضرورة اجتماعية

بالرغم من تصوّر البعض بأنّ «الحرية» وقيام «السلطة الحكومية» أمران متناقضان لا يجتمعان أبداً وأنّ صيانة الحرية الفردية تقتضي ـ بالضرورة ـ أن تحذف «الحكومة والدولة» من قاموس الحياة البشرية.

وبالرغم من تصوّر أنّ الدول والحكومات هي ما تتألف ـ دائماً ـ من الأقوياء، وتراعي حقوقهم ومصالحهم على حساب حقوق الضعفاء ومصالحهم.

وكذا بالرغم من تصوّر أنّ الإنسان طيب ذاتاً وأنّه مخلوق عاقل وعالم فلا حاجة إذن إلى وجود دولة تنظم أُموره وتدبّر شؤونه وتحفظ مصالحه.

على الرغم من جميع تلك التصوّرات والمزاعم التي تكشف عن نوع من السفسطة والسذاجة ولا تنتج سوى الفوضى والهرج والمرج فإنّ ضرورة وجود حكومة في حياة البشر في غاية الوضوح بحيث لا يحتاج إلى دليل وبرهان أبداً.

إنّ الضرورة تقضي بقيام دولة تصون الحريات الفردية إلى جانب المصالح الاجتماعية وتسعى في تنظيم الطاقات وتنمية المواهب، وتوقف أبناء المجتمع على واجباتهم، وتجري القوانين الإلهية أو البشرية.

ولأجل هذا اعتبر جماعة من الفلاسفة والعلماء الكبار، (كإفلاطون وأرسطوا وابن خلدون وغيرهم [1]، وجود الدولة ضرورة حيوية لا بد منها.

---

١. مقدمة ابن خلدون: ٤١ ـ ٤٢.

ولم يشذ عن ذلك إلاّ ماركس الذي اعتبر وجود الدولة أمراً ضرورياً ما دام هناك وجود للصراع الطبقي، أما مع انتشار الشيوعية واستقرار النظام الشيوعي في العالم كله فلا حاجة إليها.

غير أنّ ماركس نظر إلى الحياة البشرية من زاوية واحدة هي زاوية «الصراع الطبقي» في حين أنّ للحياة البشرية زوايا أُخرى لو نظر إليها ماركس، وطالعها بموضوعية ودقة، لما حكم بعدم الحاجة إلى الدولة، ولما دعا إلى زوالها حتى بعد انتشار الشيوعية ـ حسب نظره ـ .

لأنّ سبب النزاع والاختلاف بين أفراد البشر لا ينحصر في الصراع الطبقي فقط بحيث لو زال هذا الصراع لأصبحت الأرض جنة عدن، بل هناك الغرائز البشرية كغريزة حب الجاه، وحب الذات، وغيرها من الغرائز غير المهذبة، هي أيضاً منشأ الصراع والاختلاف بين البشر إلى جانب «الصراع الطبقي».

ثم على فرض أن لا يكون هناك صراع طبقي فضرورة وجود الحكومة لأجل إدارة المجتمع من زاوية للقيام بحوائجها الاجتماعية أمر لا مناص منه.

فالمجتمع الذي زال فيه الصراع الطبقي لا يشذ عن سائر المجتمعات في احتياجه إلى من يدير أُموره من تأمين سكنه وصحته وتعليمه وتربيته ومواصلاته البرية والبحرية والجوية، والفصل في خصوماته في ما لا يرجع إلى الأُمور الطبقية إلى غير ذلك من الشؤون التي لا مناص منها لإقامة المجتمع مما يحتاج إلى المؤسسات، وإدارة شؤونها.

فلابد من مؤسسات تقوم كل واحدة منها بناحية من هذه الأُمور وتنظيمها ولانعني من الحكومة إلاّ هذا .

وعلى أي حال فلابد من دولة توقف الناس على وظائفهم القانونية، وتعاقب المخالفين المتجاوزين، وتعيد الحقوق المهضومة إلى ذويها، وتصون النظام والانضباط الاجتماعي الذي يمثل قاعدة السعادة ورمز بقاء المدنية، وأساس استمرار الحضارة وسبب تقدم البشرية في المجالات المادية والمعنوية.

وخلاصة القول: إنّ حفظ النظام الاجتماعي والحضارة الإنسانية وتعريف أفراد المجتمع بواجباتهم، ومالهم وما عليهم من الحقوق، ورفع أي نزاع وتصارع في حياة الجماعة أُمور تحتاج إلى : مرجع قوي يقوم بهذه المهام الضخمة، وهذا الواجب الإنساني الشريف ويحفظ بالتالي أساس الحضارة الذي هو حفظ النظام الاجتماعي وصيانته من التقهقر والانحطاط.

إنّ حقيقة الإسلام ليست إلاّ سلسلة من «الأُصول والفروع» المنزلة من جانب الله والتي كلّف رسول الله ﷺ بدعوة الناس إليها وتطبيقها على الحياة في الظروف المناسبة، ولكن حيث إنّ تطبيق طائفة من الأحكام التي تكفل استقرار النظام في المجتمع لم يكن ممكناً دون تشكيل حكومة وقيام دولة، لذلك أقدم النبي ﷺ بحكم العقل، وبحكم ما كان له من الولاية المعطاة له من قبل الله، على تشكيل دولة.

على أنّ الحكومة ليست بذاتها هدف الإسلام بل الهدف هو تنفيذ الأحكام والقوانين وضمان الأهداف الإسلامية العليا، وحيث إنّ هذه الأُمور لا تتحقق دون أجهزة سياسية، وسلطات حكومية لذلك قام النبي ﷺ بنفسه بمهمة تشكيل مثل هذه الدولة وتأسيس مثل هذه الحكومة.

والخلاصة: أنّ إجراء حد السرقة والزنا على السارق والزاني، وتنفيذ سائر الحدود والعقوبات، ومعالجة مشاكل المسلمين، وتسوية نزاعاتهم في الأُمور المالية

والحقوقية، ومنع الاحتكار والغلاء، وجمع الضرائب المالية الإسلامية وتوسيع رقعة انتشار الإسلام، ورفع الاحتياجات الأُخرى في المجتمع الإسلامي وغيرها، لا يمكن أن تتحقق دون وجود أمير جامع وزعيم حازم وبدون حكومة، وزعامة مقبولة لدى الأُمّة.

وحيث يتوجب على المسلمين الآن أن يطبقوا الأحكام الإسلامية بحذافيرها من جانب، وحيث إنّ تطبيقها على الوجه الصحيح لا يمكن دون تأسيس سلطة يخضع لها الجميع من جانب آخر، لهذا كله يتحتم أن تكون لهم أجهزة سياسية وتشكيلات حكومية، في إطار التعاليم والقيم الإسلامية ليستطيعوا بها أن يتقدّموا ـ في كل عصر ـ جنباً إلى جنب مع المتطلبات المستحدثة والاحتياجات المتجدّدة.

لقد أشار الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى ضرورة تكوين مثل هذه الحكومة بل إلى ضرورة وجود حاكم ما مرجحاً الحاكم الجائر على الفوضى الاجتماعية والهرج والمرج الذي يستتبعه عدم وجود حاكم، وأشار في نفس الوقت إلى أنّ الحكومة في منطق الإسلام ليست هي الهدف، بل هي وسيلة لاستقرار حياة كريمة آمنة حتى يتمتع كل فرد بحقوقه العادلة.

لقد أشار الإمام علي إلى أنّ الدولة ـ في نظر الإسلام ـ وسيلة لحفظ النظام الاقتصادي والأمن والدفاع وأخذ حقوق المستضعفين من الأقوياء المستكبرين، إذ يقول:

«إنّه لابد للناس من أمير، بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع الفيء ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي».

وفي رواية أُخرى قال:

«أمّا الإمرة البرة فيعمل فيها التقي، وأمّا الإمرة الفاجرة فيتمتع فيها الشقي، إلى أن تنقطع مدته، وتدركه منيته»[١].

وعلى هذا البيان يكون وجود الدولة ضرورة اجتماعية لا مناص منها.

أضف إلى ذلك أنّ النبي ﷺ كلّف بعد رجوعه من حجة الوداع في غدير خم بأن ينصّب علياً خليفة من بعده لإمرة المسلمين، من جانب الله، وكان الأمر الإلهي مصدراً بقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ .[٢]

ثم يجسد الله أهمية هذا الموضوع وخطورته القصوى بأنّ عدم إبلاغ ما أُوحي إليه في أمر الخلافة يساوي عدم إبلاغ الشريعة رأساً، إذ قال تعالى:

﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ .[٣]

إنّ هذه الآية كما تدلّ على مقام الإمام وعظيم مكانته تكشف ـ كذلك ـ عن أهمية مقام الإمامة وخطورة قيادة المجتمع، لأنّه بسبب الإمام القائد تشرق أشعة العدالة على المجتمع البشري ولا تغيب، وهو الذي بسببه تبقى التعاليم الإلهية حية مصانة من كل تحريف، وبسببه تصل البشرية إلى شواطئ السعادة المادية والمعنوية على السواء.

○ الآثار السيئة لفقدان القائد

لقد بلغ الإسلام في حرب أحد أخطر مراحله، حيث عمد العدو إلى بث

---

١. نهج البلاغة: الخطبة ٣٩.

٢. المائدة: ٦٧.

٣. المائدة: ٦٦.

الشائعات عن مقتل النبي ﷺ، وفي هذه اللحظة الحساسة التي شعر المسلمون فيها بفقدان الزعيم والقائد، خطرت في أذهان البعض فكرة العودة إلى الجاهلية والارتداد على الأعقاب، وراح هذا البعض يقول: لِمَ نحارب وقد مات رسول الله، فنزل القرآن يوبّخ من لهج بهذه الكلمة، وقال:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ ٱللهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي ٱللهُ ٱلشَّاكِرِينَ﴾[1].

ولو أنّ شائعة مقتل النبي لم تكذب بظهوره ﷺ عند أصحابه ،لآل نظام المسلمين إلى التمزّق حتماً، ولانتهى الأمر بمقتل فريق وفرار آخرين في أسوأ نكسة عرفها التاريخ، فهل من الصحيح أن تهمل مسألة القيادة وهي بهذه الدرجة من الخطورة والأهمية في حياة الشعوب؟

وهل من الصحيح أن لا يقدم المسلمون على إيجادها لتنظيم حياتهم لكي يستتب الأمن والسلام؟

○ الاقتداء بسيرة النبي ﷺ

كان الرسول الأكرم ﷺ إذا بعث سرية إلى الجهاد عيّن أُمراء متعددين لتلك السرية يتوالون على قيادتها، لكي لا تبقى دون آمر إذا أُصيب أحدهم، فتصبح كالقطيع بلا راع تنال الذئاب من أطرافها، وتتخطفها أيدي المخاطر من جوانبها.

ولمّا كان القرآن الكريم يأمرنا باتّباع سيرة الرسول والاقتداء به وجعله قدوة وأُسوة، فيقول:

---

١. آل عمران: ١٤٤.

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو ٱللهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلآخِرَ وَذَكَرَ ٱللهَ كَثِيراً﴾ .[١]

توجب علينا أن نجعل حياة النبي وفعله أُسوة لنا حتى في موضوع تأسيس الدولة.

ولقد أدرك المسلمون ـ بعد وفاة النبي ـ ضرورة وجود قائد للأُمّة، وإمام للمسلمين، فاتفقوا على وجود زعيم لهم بعد وفاة نبيهم، فصاروا فرقتين: فرقة تزعم أنّ حل هذه المشكلة بيد الأُمّة وأنّ لها تنصيب من يشغل هذه المنصة، في حين أنّ فريقاً آخر راح يستمد من نصوص النبي ويقول إنّ النبي قد سد هذا الفراغ ولم يهمل أمر الخلافة والقيادة، وعين القائد والخليفة من بعده، وبالتالي لم يكن بين المسلمين واحد ينكر ضرورة وجود الأمير والقائد .

وانطلاقاً من الأهمية التي تكمن في تأثير الحكومة في إصلاح أمر الناس عاجلاً وآجلاً قال الإمام الصادق عليه السلام في حديث مقتضب له:

«لا يستغني أهل كل بلد من ثلاثة، يفزع إليه في أمر دنياهم وآخرتهم، فإن عدموا كانوا همجاً: فقيه عالم ورع، وأمير خيّر مطاع، وطبيب بصير ثقة». [٢]

كما صرح الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بهذه الفريضة الدينية في إحدى خطبه، إذ قال:

«والواجب في حكم الله والإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل، ضالاً كان أو مهتدياً، مظلوماً كان أو ظالماً، حلال الدم، أو حرام الدم أن

---

١. الأحزاب: ٢١.
٢. تحف العقول: ٢٣٧.

لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً، ولا يقدّموا يداً ولا رجلاً ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً يجمع أمرهم، عفيفاً عالماً، ورعاً، عارفاً بالقضاء والسنّة، يجمع أمرهم ويحكم بينهم ويأخذ للمظلوم من الظالم يحفظ أطرافهم، ويجبي فيئهم، ويقيم حجتهم، ويجبي صدقاتهم».

يبقى أن نعرف أنّ هذا القانون الكلي الذي يذكره الإمام علي يرتبط بالفترة التي لم يسد هذا الفراغ من جانب الله، وتنصيب النبي الأعظم، إذ لو كان القائد معيناً من جانبه سبحانه لانتفى التكليف بانتخاب الإمام، قال سبحانه:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ ٱللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ ٱللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِيناً﴾ . [١]

وعلى كل حال فالضرورة قاضية بلزوم وجود قائد للناس يتحمل أعباء الحكومة، ويتصدى لأُمور الزعامة، وإدارة المجتمع، حسب الطرق الصحيحة.

○ الولاية والحاكمية لله سبحانه

لقد أثبت البحث السابق لزوم وجود الحكومة في المجتمع البشري بالمعنى الجامع بين السلطة التشريعية التي لها حق التشريع والتقنين، والسلطة التنفيذية التي لها حق تنفيذ الأحكام والمقررات، والسلطة القضائية التي لها حق القضاء وفصل الخصومات بين الناس.

ومن المعلوم جداً أنّ إعمال الحاكمية في المجتمع لا ينفك عن التصرف في النفوس والأموال وتنظيم الحريات من غير فرق بين أن تكون الحكومة بيد الفرد أو المجتمع.

١. الأحزاب: ٣٦.

لكن التسلط على الأموال والنفوس و إيجاد أي محدودية مشروعة بين الأُمّة يحتاج إلى ولاية بالنسبة، إلى المسلّط عليهم، ولولا ذلك لعدّ التصرف تصرفاً عدوانياً.

ولا نعني بالولاية هنا ولاية الولي بالنسبة إلى الأيتام والقصّر والغيب، بل المقصود هو الولاية التي يحق معها أن يتصرف في شؤون المجتمع نفوساً وأموالاً وينظم أُمورهم ويعمّر بلادهم ويؤمن مجتمعهم، بالسلطات الثلاث ولولا ذلك لصار النظام طاغوتياً يحكم في المجتمع من كان غالباً وقاهراً فيجب علينا أن نعرف من له الولاية أصالة على العباد والبلاد.

وبما أنّ جميع الناس سواسية أمام الله، والكل مخلوق ومحتاج إليه لا يملك شيئاً حتى وجوده وفعله وفكره، فلا ولاية لأحد على أحد بالذات والأصالة، بل الولاية لله المالك الحقيقي للإنسان والكون والواهب له وجوده وحياته كما يقول سبحانه:

﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَايَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً﴾ [١]. [٢]

فقد ظهر من هذا البيان أنّ المقصود من حصر الحاكمية في الله هو حصر جذور الحاكمية وعللها المستتبعة لها، وهي الولاية فيه، فبما أنّ الولاية على العباد منحصرة في خالقهم فالحاكمية بمعنى الولاية منحصرة فيه سبحانه أيضاً، فلا يجوز لأحد أن يتولّى الحكومة إلاّ أن يكون مأذوناً ممن له الولاية الحقيقية و إلاّ

١. الكهف: ٤٤.

٢. مجمع البيان: ٣/ ٤٧٢. والاستدلال بالآية على انحصار الولاية في الله سبحانه متفرع على أن يكون اسم الإشارة (هنالك) إشارة إلى الوقت الذي يتنازع فيه الكافر والمؤمن في هذه الدنيا وأن تكون الولاية بمعنى تولّي الأُمور فهو الذي يتولّى أمر عباده، وللأمين الطبرسي تحقيق حول كلمة الولاية في الآية فراجع.

أصبحت حكومته حكومة جور وعدوان.

ولا نعني من عنوان «انحصار حق الحاكمية في الله» حصر الإمرة في الله بأن يتولّى هو سبحانه الإمرة على العباد، كما سيتضح ذلك، فإنّ للأنبياء والصلحاء وكل مأذون من قبله سبحانه أن يتولى الإمرة من جانب الله، بل المراد أنّ الولاية وحق الحكومة بالأصالة حق لله سبحانه وإنّما يتصدى غيره بإذنه، وذلك مثل قوله: ﴿قُل للهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾[1]، أي بيده أمر الشفاعة من تعيين الشافع والمشفوع له، ومثله المقام فإنّ بيده زمام الحكومة، فهو يعين الحاكم ويعين له وظائفه وكيفية حكمه.

وعلى هذا فالحاكمية خاصة بالله تعالى ومنحصرة فيه، وهي من إحدى مراتب التوحيد.

ولقد أشار القرآن إلى ذلك بقوله:

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾.[2]

إنّ المراد من الحكم في جملة ﴿إِنِ الْحُكْمُ﴾ هو الحاكمية القانونية التي تنبعث من الولاية الحقيقية المنبعثة من خالقيته ومالكيته سبحانه لا الحاكمية التكوينية بمعنى التصرف في الكون بالإيجاد والإعدام والإحياء والإماتة، وقد أوضحنا مفاد الآية في الفصل العاشر فراجع ص ٦٠٦.

نعم لا داعي لأن نحصر لفظة «الحكم» التي لها معنى وسيع في خصوص

---

١. الزمر: ٤٤.

٢. يوسف: ٤٠.

«القضاء» أو في خصوص «التشريع والتقنين»، بل الحكم في هذه الآية ذو مدلول أوسع يكون «القضاء» من إحدى شؤونه، وما ذلك المعنى إلاّ السلطة والإمرة والحاكمية بمفهومها الوسيع التي تقوم بالسلطات الثلاث.

هذا وفي مقدور القارئ الكريم أن يستظهر هذه الحقيقة، ونعني :انحصار الحاكمية في الله تعالى، من آيات أُخرى أيضاً غير ما ذكرناه في مطلع هذا المبحث، مثل قوله:

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلاَّ للهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَاصِلِينَ﴾ (١)

﴿أَلاَ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَاسِبِينَ﴾ (٢)

﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ فِي ٱلأُولى وَٱلآخِرَةِ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٣)

○ الولاية لله سبحانه لا الإمرة والإدارة

إنّ اختصاص حق الحاكمية بالله سبحانه ليس بمعنى قيامه بإدارة البلاد وإقرار النظام وممارسة الإمرة وفصل الخصومة إلى غير ذلك مما يدور عليه أمر الحكومة، فإنّ ذلك غير معقول ولا محتمل، بل المراد أنّ من يمثّل مقام الإمرة في المجتمع البشري يجب أن يكون مأذوناً من جانبه سبحانه لإدارة الأُمور والتصرف في النفوس والأموال وأن تكون ولايته مستمدة من ولايته سبحانه ، ومنبثقة منها، ولولا ذلك لما كان لتنفيذ حكمه جهة ولا دليل.

وإن شئت قلت: إنّ المقصود هو حصر الولاية التي تنبعث منها الحاكمية

---

١. الأنعام: ٥٧.

٢. الأنعام: ٦٢.

٣. القصص: ٧٠.

في الله سبحانه ، لا حصر الإمـرة والتصدي لنظام البلاد وإقـرار الأمن في المجتمع البشري، إلى غير ذلك من الشؤون.

نعم لا مناص في إعمال الولايـة لله سبحانـه من تنصيـب من يبـاشر إدارة البلاد، إذ تستحيل ممارسة الحكم لله بصورة مباشرة .

ولأجل ذلك نجد أُمّة كبيرة من جنس البشر تولّـوا منصة الولاية من جانب الله سبحانـه و إذنه الخاص يـديرون شـؤون الحياة الاجتماعيـة للإنسـان، وفي ذلك يخاطب الله نبيه داود ويقول:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي ٱلأَرْضِ فَٱحْكُـمْ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ ٱللهِ﴾ .[١]

إنّ الآية و إن كانت واردة في تنصيب داود على القضاء ولكن نفوذ قضائه في زمانه كان ناشئـاً عن ولايته وحاكميته الواسعة التي تشمـل الحكم والإمرة بحيث يكون نفوذ القضاء مـن لوازمها وفروعها، فهو سبحانـه لم ينصبه للقضاء فحسب، بل أعطـى له الحكومة الـواسعة بأبعادهـا، لأنّ نفوذ حكم القاضي غير ممكـن من دون أن تكون له سلطة وحاكمية، ولم يكن القضاء في تلكم الأعصار منفصلاً عن سائر شـؤون الحكومة كما هـو الرائج في عصرنا وقـد كان داود عليه السلام يتمتع بسلطة تامة واسعة تشمل التنفيذية والتشريعية ـ بمعنى بيان الأحكام عن طريق الوحي ـ والقضائية إذ يقول عنه القرآن:

﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُـوتَ وَآتَاهُ ٱللهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَـاءُ وَلَوْلاَ دَفْعُ ٱللهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُـمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ ٱلأَرْضُ﴾ .[٢]

١. ص: ٢٦.

٢. البقرة: ٢٥١.

فتحصل من ذلك أنّ استخلاف الله لداود كان بمعنى إعطائه حق الحاكمية على الناس بمفهومها الواسع.

وبذلك اتضح الفرق بين قولنا حصر الحاكمية في الله سبحانه وبين ما كان يردّده الخوارج شعاراً ضد علي عليه السلام حيث كانوا يقولون: «لا حكم إلاّ لله لا لك ولا لأصحابك».

فهؤلاء كانوا يريدون نفي أيّة إمرة في الأرض بتاتاً لا من جانب الله ولا من جانب الناس، وبذلك نهضوا في وجه إمرة علي، وقد ردّ الإمام عليهم بقوله:

«كلمة حق يراد بها باطل! نعم لا حكم إلاّ لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلاّ لله». [1]

أي أنّهم ينفون أن يكون في الأرض أمير على الناس من جانب الله سبحانه.

○ كلمة أخيرة

أثبت البحثان السابقان أنّ الحكومة ضرورة يتوقف نظام الحياة عليها، كما أثبتا من جانب آخر أنّ الحكومة بما أنّها تلازم التصرف في الأموال والأنفس وتلازم تحديد الحريات، لذلك لابد أن تكون ناشئة من ولاية ثبت أنّها لا توجد إلاّ في الله سبحانه، وحده.

ولمّا كان يمتنع عليه سبحانه أن يباشر هذه الحكومة، فلابد أن يتصدّى لها من ينصبه الله تعالى لذلك فرداً كان أو جماعة، وهذا ما ينبغي بحثه ومعالجته في البحوث التي تتكفل بيان طريقة الحكم ونظام الحكومة في الإسلام، والتي أبدى فيه المفكرون آراء مختلفة.

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.

ففي تلك البحوث سنبحث هل يجب أن يكون الحاكم الإسلامي منصوباً من جانب الله سبحانه؟ أو أنّ تعيينه ترك إلى اختيار الناس وانتخابهم؟ أو أنّ هناك رأياً ثالثاً يقول: إذا كان هناك حاكم منصوب من جانب الله فعلى الناس اتّباعه؟ أمّا عندما لا يكون هناك من عيّنه الله بخصوصه للحكومة، فعلى الأُمّة أن تختار ـ وفق الموازين الإسلامية للقيادة ـ من تجده صالحاً للإمرة والحاكمية، وتقوم هي بتأسيس الدولة بسلطاتها الثلاث.

ولمّا كان الرسول الأعظم وأُولو الأمر من المؤمنين حسب تنصيصه سبحانه في قوله: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1] يمثلون تلك القيادة الإسلامية والحكومة الإلهية خصّصنا الجزء الثاني لدراسة كيفية الحكم والولاية في الإسلام.

ومن الله نسأل التوفيق، وآخر دعوانا أنّ الحمد لله رب العالمين.

١. النساء: ٥٩.


فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
الفصل الأوّل	
الله والفطرة	

العنوان	الصفحة
الفصل الرابع	
الله وسريان معرفته في العالم كله	

العنوان	الصفحة

الفصل السابع
الله والتوحيد في الأفعال
١ . التوحيد في الخالقية

العنوان	الصفحة
الفصل الثامن	
الله والتوحيد الافعالي	
٢. التوحيد في الربوبية والتدبير	

الفصل التاسع

التوحيد في العبادة

العنوان	الصفحة
	٦٦٣